

مهدویت

از دیدگاه دین پژوهان غربی

سید رضی موسوی گیلانی

بسم الله الرحمن الرحیم

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی

نویسنده:

رضی موسوی گیلانی

ناشر چاپی:

بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (علیه السلام)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی

مشخصات کتاب

سرشناسه : گیلانی، سیدرضی، ۱۳۴۴ -

عنوان و نام پدیدآور : مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی / تالیف سید رضی موسوی گیلانی.

مشخصات نشر : قم : بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود،مرکز تخصصی مهدویت، ۱۳۸۵.

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : دوره ۹۶۴-۷۴۲۸-۳۴-۰ : ؛ ۱۴۰۰۰ ریال ؛ ۲۵۰۰۰ ریال (ج.۱، چاپ دوم)

یادداشت : ج.۱ (چاپ دوم: تابستان ۱۳۸۷).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : موعود گرایی

موضوع : مهدویت

شناسه افزوده : بنیاد فرهنگی حضرت موعود علیه السلام، مرکز تخصصی مهدویت

رده بندی کنگره : BP۲۲۴/۲/گ۹م۹ ۱۳۸۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۶۲

شماره کتابشناسی ملی : ۱۸۴۱۳۶۷

ص:۱

اشاره

مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی

دفتر اول

تالیف: سید رضی موسوی گیلانی

بسم الله الرحمن الرحيم

ص:٢

تقدیم به سید محمد صالح،

سید علیرضا

و سید حسین

به خاطر محبتشان به امام عصر(عج)

ص:۴

فهرست

ص:۵

نقد و بررسی آراء دارمستتر ۱۰۰

ص:۶

فصل دهم

دیدگاه آنه ماری شیمل درباره مهدویت

پیشگفتار

از بنیادی ترین مباحث اعتقادی اسلام، مهدویت باوری است و نگاهی به متون مقدس اسلام ــ شیعه و سنی ــ حاکی از این است که باور به آمدن مصلح و منجی در آخرالزمان، یکی از اساسی ترین و بدیهی ترین مولفه های فکری و کلامی تمامی فرقه های مذهبی است. علاوه بر مذاهب اسلامی، در تمامی ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی ــ سامی و غیر سامی ــ نیز این اعتقاد به گونه های متفاوت به چشم می خورد و همه مذاهب، آرمان نهائی جوامع بشری را ظهور و تجلی یک شخصیت آسمانی و منجی دینی می دانند. بر اساس این تفکر دینی، بسیاری از دین پژوهان و اندیشمندان غربی به این موضوع، ذیل عناوینی همچون منجی گرایی، بازگشت مسیح، هزاره گرایی، نجات و رستگاری، انتهاء تاریخ و امثال آن پرداخته و درباره نگرش ادیان به این موضوع، کتابها و مقالات زیادی نوشته اند.

درضمن آثاری که دین پژوهان غربی در زمینه اسلام نوشته اند، مقالاتی در زمینه مهدویت و منجی گرایی اسلامی به چشم می خورد که در دائره المعارف ها نگاشته شده و یا به صورت کتاب مستقل با تفسیر و قرائت اسلامی آمده است. پاره ای از اندیشمندان غربی به ویژه در دو قرن گذشته، با توجه به بعضی از رخدادها و وقایعی که در سرزمین های اسلامی پیش آمده، همچون ادعای بعضی از مدعیان دروغین مهدویت در سرزمین های اسلامی و یا به وجود آمدن مذاهبی همچون کیسانیه، اسماعیلی، شیخیه، بابیت و بهائیت که بر محور مهدویت تکیه

ص:۱۰

نموده اند، درباره نگرش مسلمانان و متون اسلامی پیرامون مهدویت نظر داده اند. در میان این دسته از شرق شناسان، بعضی نگاه مثبت اندیشانه و همدلانه ای نسبت به موضوع داشته اند و پاره ای دیگر نیز با نگاهی خصمانه و گاه ناآشنا به موضوع اظهار نظر نموده اند.

در این راستا هر یک از دین پژوهان غربی با روش شناسی خاصی، موضوع را پیگیری نموده اند، بعضی از آنان با روش پدیدارشناسانه و توصیفی به موضوع نگریسته اند، بعضی دیگر با روش تاریخی و بعضی هم با روش وقایع نگارانه و یا کارکردگرایانه به موضوع نظر افکنده اند. آنچه در آثار این دسته از شرق شناسان اسلام شناس ـ جدای از خطاها و اشتباهاتشان ـ اهمیت داشته، نگاه بیرونی و درجه دوم آنان به موضوع مهدویت و نکات قابل توجهی است که از زاویه دیدشان مورد توجه قرار گرفته است، نکاتی که شاید از منظر یک اندیشمند مسلمان مورد دقت نظر قرار نگیرد و یا از دید او پنهان بماند.

این کتاب که دفتر اول از پژوهش مذکور پیرامون نگرش دین پژوهان غربی در باره مهدویت است، به بررسی افکار بعضی از دین پژوهان غربی درباره این موضوع پرداخته و می کوشد، تا در این دفتر و دفترهای بعدی، مهدویت از نظرگاه غربیان را مورد بررسی قرار داده و به نکته های مثبت و منفی فکر آنان به صورت نقادانه اشاره کند. امید است که با توجهات باری تعالی و الطاف حضرت ولی عصر (علیه السلام) توفیق اتمام این پژوهش به مولف اعطا گردد و از لغزش ها مصون بماند.

(أن الحمد لله رب العالمین)

زمستان ۸۴ ـ سید رضی موسوی گیلانی

ص:۱۱

فصل اوّل: مهدویت از منظر شرق شناسان

اشاره

- مقدمه

- معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی..

- دوره های شرق شناسی..

ص:۱۲

مقدمه

آن دسته از دین پژوهان را غربی که در سال های زیادی از عمر خویش به مطالعه سرزمین های شرقی و یا اسلامی پرداخته و به شناخت فرهنگ و تمدن شرقی دست یازیده اند، شرق شناس گویند. اگر فرهنگ را در معنای جدید و جامعه شناسانه آن بکار ببریم که کلیه آداب و سنن، مذهب، تاریخ، زبان، مردم شناسی، بوم شناسی و دیگر عناصر یک سرزمین را شامل می شود و سپس مروری به آثار مکتوب در این حوزه ها داشته باشیم، خواهیم دید بخشی از کارهای تحقیقی و پژوهشی در این حوزه ها که پیرامون فرهنگ شرقی است، توسط محققان غیر بومی و شرق شناس صورت پذیرفته است.

از جمله موضوعاتی که دین پژوهان و اسلام شناسان غربی به آن پرداخته اند، فرهنگ و تمدن اسلامی است که از شاخه های آن می توان به فلسفه اسلامی، کلام، تاریخ اسلام، عرفان اسلامی، قرآن پژوهی، حدیث، ملل و نحل (فرقه های مذهبی) و دیگر علوم مربوط به تمدن اسلامی اشاره نمود و از نخستین و مهمترین حوزه های اسلامی که مورد دقت نظر و کاوش اسلام شناسان غربی قرار گرفته و بزرگترین دین پژوهان غربی به آن توجه نموده اند، قرآن شناسی می باشد.

ص:۱۳

در سده گذشته اندیشمندان بزرگی همچون کارل بروکلمان، رژی بلاشر، آرتور جان آربری، رینولد نیکلسون، ادوارد براون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت،آندره پوپ، توشیکو ایزوتسو، مونتگمری وات، ایگناتس گلدتسیهر، همیلتون گیب، گریشمن، آنه ماری شیمل و تعداد زیادی از مستشرقین به اندیشه و تفکر اسلامی، اقبال نشان داده و سال های زیادی را در عرصه ها و شاخه های متفاوت فرهنگ اسلامی، مطالعه نموده و به تخصص دست یافته اند.

پژوهش های شرق شناسان و دین پژوهان غربی دارای جنبه های مثبت و منفی است. از ویژگیهای مثبت پاره ای از شرق شناسان در فرهنگ اسلامی می توان به تخصص گرایی و محدود نمودن پژوهش به یک حوزه مشخص، روش تحقیق، انسجام و پیگیری، دقت نظر، و تفهم و همدردی اشاره نمود، به طوری که گاه یک شرق شناس برای شناخت آداب و رسوم یک قوم یا ملت، بیش از دو دهه از عمر خویش را در میان یک قوم یا سرزمین سپری نموده و به مانند فردی بومی با احترام به آداب و سنت، رفتارها و اعتقادات توده مردم، توانسته به ظرائف و جزئیات از گرایش، علائق، سلیقه ها، زاویه دید و عادات افراد جامعه پی ببرد، به طوری که شاید بتوان بعضی از بهترین آثار پژوهشی در تمدن شرقی و اسلامی را نیز متعلق به آن دسته از پژوهشگران دانست که به این شیوه عمل نموده اند.

از ویژگی های منفی و آسیب شناختی پژوهش های اسلام شناسان غربی نیز این است که بعضی از آنان، بدون اعتقاد و باور دینی به اندیشه و فرهنگ اسلامی و با نگاهی بیرونی و بدون دلدادگی به تمدن اسلامی، پژوهش نموده اند و یا گاه در شناخت تاریخ و تمدن اسلامی تحت تاثیر عمیق روش تاریخیگری بوده و اسلام یا مهدویت را بر اساس بستره ها، حوادث و عوامل تاریخی و یا شرایط

ص:۱۴

اجتماعی بررسی نموده اند، به علاوه که گاه نیز از طرف موسسات و بنیادهایی برای خاور شناسی گسیل شده اند که آن مراکز دارای اهداف و اغراض سیاسی، نظامی و علمی بوده و یا اینکه خود این دسته از شرق شناسان وابسته به مذهب و تفکری بوده اند که مخالفت با اسلام را برای آنان در پی داشته است. همیلتون گیب از شرق شناسان برجسته در باره پاره ای از خاور شناسان بر این باور است که بعضی از آنان گاه خود را در موضع برتر می دیدند و با این تصور که تمدن و مذهبشان برتر از تمدن و مذهب شرقیان است، درباره تمدن و فرهنگ اسلامی، قضاوت های نادرست و ضعیفی ارائه داده اند. وی در این باره می گوید:

«... نوشته های کسانی ... که چشم دلشان را عقیده به اینکه اسلام مذهبی است، دون مرتبه مذهب خودشان تیره و تار کرده است. اگر این نظر حاصل صدق و صفای مذهبی باشد، باز غالباً شایسته احترام است. این موضوع درباره نوشته های غالب مبلغان (میسیونرها) صادق است».(۱)

البته وی می افزاید که در سال های اخیر نگاه منفی مبلغان مسیحی که در واقع نخستین شرق شناسان بوده اند، بهتر از سابق شده است و همدلانه تر و علمی تر به تمدن شرقی نگریسته اند، اما باز پیشداوری و نگاه برتری جویانه را ذاتی فکر آنان می داند. وی در این باره می گوید:

«این عین بی انصافی است که پیشرفت هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، بر خلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته اند، نادیده بگیریم. با اینهمه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری است ذاتی که در ارزیابی هر یک از نوشته های ایشان باید آن را به حساب آوریم»(۲)

۱- همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷، ص ۱۶.
۲- همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷، صص ۱۷ – ۱۶.

رجوع به منابع دست دوم در زمینه اسلام و دیگر ادیان شرقی و همچنین کلی نگری به جای جزئی نگری در زمینه شناخت مذاهب اسلامی و برگزیدن شیوه تاریخی در تحلیل تمدن اسلامی را،(۱) باید از جمله دیگر جنبه های آسیب شناسانه شرق شناسان و دین پژوهان اسلام شناس دانست، به طوری که پاره ای از اندیشمندان اسلامی، شرق شناسی را محصول و نتیجه استعمار دولت های بزرگ تلقی نموده اند و نسبت به آنها تصور مثبتی ندارند.از اینرو گاه دیده می شود که به جهت عوامل مذکور، پارهای از آثار دین پژوهان غربی از روش تحقیق علمی و از نگاه منصفانه برخوردار نبوده است. به عنوان مثال نگاهی اجمالی به آثار پژوهشگران مارکسیست پیرامون تاریخ و فرهنگ اسلامی و یا افکار شرق شناسانی همچون گلدتسیهر، لامنس، دارمستتر و امثال آنها برای اثبات این امر کافی است که چگونه آنان به تحلیل فرهنگ اسلامی پرداخته اند. به علاوه که تعدد مذاهب و فرقه های اسلامی نیز بر این داوری های غیر منصفانه بی تاثیر نبوده است، چون گاه دیده می شود که بعضی از اسلام شناسان غربی درباره یک مسئله بر اساس تفکر یک مذهب خاص از مذاهب اسلامی اظهار نظر می کنند و این امر که در میان دین پژوهان دائره المعارف نویس بیشتر مشهود است، موجب پاره ای از لغزش ها و آراء سست، گردیده است.

ص:۱۶

۱- سیدحسین نصر، یکی از اندیشمندان سنت گرا در باره نگاه تاریخی شرق شناسان و تحلیل تمدن اسلامی بر اساس این روش شناسی، چنین می گوید: « در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان در باره اسلام، این پیش فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی بلکه تنها، پدیده ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیپ، هانری کربن، به دنبال آن ها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن ماری شیمل، به راستی انگشت شمار است. مدتی سپری شد تا اینکه در نیمه دوم سده بیستم مسلمان زادگانی آشنا به زبان های غربی و روش های پژوهش علمی، برای تبیین سنت فکری اسلامی برای مخاطبان غربی به شیوه ای متقن شروع به نوشتن آثار عمیقی در باره اسلام کردند» (سید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص۳).

محور گفتگو در این کتاب، فعالیت ها و آثار شرق شناسان و دین پژوهان غربی، در زمینه مهدویت است و به فعالیت ها و آثاری که آنان درباره این موضوع مهم اسلامی انجام داده اند، پرداخته خواهد شد. کلیه آثاری را که شرق شناسان در زمینه مهدویت انجام داده اند، ذیل پنج محور می توان گرد آوری نمود که

عبارتند از:

۱ - کتابهای مستقل در زمینه مهدویت

۲ - نوشتن مقاله و پرداخت به مسأله مهدویت در بخشی از کتاب، مجله یا دائرهالمعارف.

۳ - سایت ها و وبلاگ هایی که توسط شرق شناسان و پژوهشگران غربی در زمینه مهدویت ایجاد شده است.

۴ - فعالیت های علمی و تحقیقی بنیادها وموسسات پژوهشی در زمینه مهدویت.

۵ - پایان نامه ها، رساله ها، پروژه ها و تحقیقاتی که به وسیله پژوهشگران دانشگاهی و اندیشمندان غربی در مجامع علمی غربی در زمینه مهدویت نوشته شده است.

مؤلف در این کتاب می کوشد تا به بند ۱ و ۲ از موارد مذکور بپردازد و جستجو و پژوهش در موارد بعدی را که نیازمند تلاشی مداوم و گروهی است، به عهده موسسه هایی می گذارد که عهده دار پژوهش و تحقیق تخصصی در زمینه مهدویت هستند و امیدوار است تا در آینده مراکز پژوهشی مهدویت، در این باره، اقدامات جدی و پیگیری داشته باشند.

ص:۱۷

معنای لغوی و اصطلاحی شرق شناسی

همانطور که اشاره شد به آن دسته از اندیشمندان غربی که برای شناختن فرهنگ و تمدن شرق وارد سرزمین های شرقی شده و سالها به مطالعه و پژوهش پرداختند، شرق شناس گویند و به علمی که عهده دار این وظیفه است

شرق شناسی گویند.

واژه شرق شناسی برای نخستین بار در فرهنگ انگلیسی اکسفورد به کار رفت و در سال ۱۸۳۸ همین واژه در فرهنگ علمی فرانسه درج گردید. در فرهنگ انگلیسی آکسفورد، کلمه شرق شناسی یا خاورشناسی (Orintalism) که تا سال ۱۸۱۲در این فرهنگ مورد استفاده قرار نگرفته بود، به معنای مطالعه و تحقیق پیرامون کشورهای شرقی، برای کسانی استفاده شده است که به مطالعه و پژوهش در فرهنگ، سرزمین و کشورهای مشرق زمین و آسیایی می پرداختند.

شرق در لغت به معنای بر آمدن آفتاب و تابان شدن معنا می دهد(۱) و از دیدگاه غربیان شامل همه کشورهایی می شود که در شرق قاره اروپا قرار دارند و از دیدگاه آنها به سه بخش خاور میانه، نزدیک و دور تقسیم می گردد که در این تقسیم بندی جغرافیایی، میان دین اسلام، ادیان هندی، ادیان چینی، ژاپنی و امثال آن هیچ تمایزی نشده است. در واقع میتوان گفت تعریف شرق از دیدگاه غربیان، تقسیمی بر اساس جغرافیا و شرایط منطقه ای است، نه بر اساس فرهنگ، آداب و سنت. حداقل می توان گفت که در دوره نخست که شرق شناسی مورد توجه غربیان قرار گرفت، آنچه که بیش از همه توانست به عنوان یک شاخص برای تقسیم بندی ملت ها وکشورهای شرقی استفاده گردد، سرزمین بوده است،

ص:۱۸

۱- علی اکبر دهخدا، فرهنگ دهخدا، ج ۹، ص ۱۴۲۲۹ (ذیل واژه شرق).

زیرا در کشورهای شرقی ادیان، مذاهب، تمدن ها و فرهنگ های متنوعی وجود دارد که به طور طبیعی این امر موجب می شود تا نتوان این بخش از کره زمین را که در هر کشورش چندین فرهنگ، تمدن و آداب و سنت وجود دارد، به غیر از این تقسیم بندی نمود. بنا براین بر خلاف آن دسته از اندیشمندان که تصور می کنند، تقسیم بندی شرق توسط غربیان، بدون لحاظ کردن اسلام، برای تحقیر تمدن اسلامی است،(۱) باید اذعان نمود که تقسیم بر اساس جغرافیا شاید بهترین تقسیم موجود باشد و برای یک اندیشمند غربی که در صدد شناسایی شرق است، تقسیم بر اساس مذهب و دین، موجب شاخه ها و دسته بندی های متنوعی می گردد که آن ها را نمی توان به جز جغرافیا ذیل یک عنوان خاص قرار داد و بدیهی است که هر چه، اساس و شاخص تقسیم کلان تر باشد، بهتر است.

همانطور که اصطلاح «شرق شناسی» برای غربیان بر اساس جغرافیا معنا می یابد و غربیان معنای خاصی را از آن می فهمند، همچنین شرقیان هم امروزه لفظ غرب شناسی را بکار می برند اما در کاربرد و استعمال لفظ، علاوه بر جنبه جغرافیایی، به جنبه های فرهنگی هم توجه دارند. در واقع پس از رنسانس، کلیه کشورهای غربی با آنکه از اندیشه ها و مذاهب متنوعی برخوردار بوده اند، اما با عنوان غرب از آنان یاد شده است و به جهت اشتراک در عناصری چون رشد و توسعه علمی، تکنولوژی، صنعت، فلسفه و دیگر حوزه های علمی، از ساختار و هویت مشترکی برخوردار گردیده اند که گاه از آن به فرهنگ و ادبیات مدرنیته یاد می شود و با این ویژگی از کشورهایی شرقی متمایز می گردند.

ص:۱۹

۱- محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، محمود رضا افتخار زاده، نشر فرزان، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۸۸.

بنابراین امروزه اصطلاح غرب شناسی برای شرقیان، به معنای شناخت کلیه کشورهایی است که با وجود اینکه مذاهب متفاوت مسیحی و گاه غیر مسیحی در آن وجود دارد، اما به جهت تاثیرات و آثار رنسانس از جمله تکنولوژی، رشد و توسعه، علوم تجربی، صنعت و مدرنیسم، از هویت مشخص و یکسانی برخوردار هستند. از این رو در این اصطلاح، علاوه بر مذهب به دیگر وجوه مشترك فکری، فرهنگی و سیاسی آن کشورها توجه می گردد و این کلمه هم بر کشورهای اروپایی اطلاق می شود و هم کشور های امریکایی و اقیانوسیه را

در بر می گیرد.

شایان ذکر است که در تعریف لفظی کلمات بیش از آنکه نیازمند بحث های دقیق عقلی باشیم، نیازمند آگاهی به کاربرد و استعمال الفاظ در ادوار متفاوت تاریخی هستیم، به طوری که باید به کاربرد الفاظ و اصطلاحات در دوره های متفاوت توجه نمود. به عنوان نمونه بسیاری از الفاظ و مفاهیم در دوره های متفاوت، معانی متعدد و گاه متضاد به خود گرفته اند و دارای معنای خاص و یکسانی نیستند، مثالاً در ادبیات سیاسی، پس از انقلاب کمونیستی شوروی در اکتبر سال ۱۹۱۷، شرق معنای دیگری یافته است و از کلیه کشورهای کمونیستی که جزء پیمان ورشو بودند، در برابر کشورهای سرمایه داری که جزء پیمان ناتو بودند، به بلوك شرق تعبیر می گردد. همچنین در برابر اصطلاح شرق، از اصطلاح غرب برای کشورهای سرمایه داری استفاده می شود، حال آنکه کشوری همچون آلمان شرقی و یا کوبا که از آنها به بلوك شرق تعبیر می شد، در اروپا و امریکای جنوبی قرار گرفته بودند و یا کشور کره جنوبی که جزء بلوك غرب بوده، از جهت جغرافیایی در شرق قرار گرفته بود. بنابراین معنا و مفهوم شرق و غرب

متناسب با استعمال و کاربردی است که دارا می باشند و تنها با شناخت شرایط یک دوره و استعمال کلمه در آن دوره، می توان معنای الفاظ را فهمید.

معنای اصطلاحی دیگری که برای کلمه «شرق» وجود دارد، «بر آمدن و تابان شدن» است. بر خلاف معانی پیشین که بر اساس منشاهای سیاسی، جغرافیایی و گاه دینی بود، افرادی همچون هانری کربن، کلمه شرق را به معنای اشراق و تابش معنویت، طلوع عالم روحانی و شرق درون بکار می برند. کربن تحت تاثیر سنت عرفانی و تفکر فیلسوفانی همچون سهروردی، معتقد است شرق یعنی تابش و طلوع حکمت و معنویت و غروب یعنی افول و زوال معنویت و عالم روحانی. وی در پاسخ به پرسش درباره معنای شرق و غرب می گوید:

«مراد من از شرق و مشرق یا غرب و مغرب، یک مراد فلسفی است و نه یک مراد جغرافیایی.مشرق در اینجا یک عالم روحانی است... بنابراین شما می توانید در غرب باشید اما مشرقی باقی بمانید یا در شرق باشید و غربی بیندیشید و عمل کنید»(۱)

همچنین پاره ای از فیلسوفان غربی مانند هایدگر درباره معنای شرق و غرب به جنبه ی جغرافیایی آن نظر ندارند و به مفهوم فلسفی آن اشاره می کنند،

وی می گوید:

«تاریخ مغرب، تاریخ مغرب حقیقت است».(۲)

او به مانند هانری کربن کلمه شرق و غرب را در معنایی غیر متداول به معنای طلوع و غروب حقیقت معنا می کند.

اما قبل از اینکه در قرون متاخر اصطلاح شرق شناسی در فرهنگ لغت و در دانشگاه ها به عنوان یک رشته علمی و پژوهشی استعمال شود، از قرن ها پیش،

۱- شهرام پازوکی، یادی از هانری کربن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷ (مصاحبه با هانری کربن در سال ۱۳۵۵).

۲- شهرام پازوکی، یادی از هانری کربن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷.

شغل و حرفه ای، متداول و رایج بوده است. در واقع زمانی که پاره ای از اندیشمندان غربی وارد سرزمین های اسلامی شدند و به تحصیل علم، سیر و سیاحت، سفرنامه نویسی و دیگر امور می پرداختند، مسأله شرق شناسی، حرفه ای مشخص بوده است، هر چند که در آن دوران، اصطلاح شرق شناسی گاه مورد استفاده هم قرار نمی گرفته است.

دوره های شرق شناسی

پاره ای از اندیشمندان معتقدند، شروع شرق شناسی در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ آغاز شده است. ادوارد سعید در این باره می گوید:

«شروع شرق شناسی را در غرب مسیحی از زمان تصمیم شورای کلیسای وین در سال ۱۳۱۲ مبنی بر ایجاد یک رشته کرسی های زبان عربی، یونانی، عبرانی و سریانی در دانشکده های پاریس، آکسفورد، بلونیا، آوینیون و سالامانکا می دانند. با این حال در هرگونه بررسی و مطالعه شرق شناسی نه تنها شرق شناسان حرفه ای و آثار مربوط به ایشان، بلکه مفهوم ساده یک رشته مطالعاتی که پیرامون جوانب جغرافیایی، فرهنگی، زبان شناسی و نژادی یک واحد خاص به نام شرق کار می کند، باید ملحوظ نظر باشند»(۱)

در واقع نخستین شرق شناسان و اولین زمینه های پژوهش پیرامون این موضوع در قرون متاخر توسط کشیشان و راهبان مسیحی و یهودی آغاز شد. آنان نخستین کسانی بودند که برخوردار از انگیزهای قوی دینی بودند و با این زمینه های علمی می خواستند، به شناخت بیشتر فرهنگ اسلامی و شرقی دست یابند. محمد دسوقی در این باره می گوید:

ص:۲۲

۱- ادوارد سعید، شرق شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۹۵.

«روح تعصب مسیحی ـ یهودی و اندیشه های کلیسایی و نگاه به اسلام با یکدیگر ناسازگار است و این همان چیزی است که اندیشه شرق شناسی در طول تاریخ بلندش از آغار تا کنون همواره آن را در خود داشته است.»(۱)

دوره های شرق شناسی به طور کلی به چهار بخش تقسیم می شود که

عبارتند از:

۱. دوره نخست پس از گشودن اندلس به دست مسلمانان و شکوفائی حیات علمی در آن دیار و فتح جزایر دریای مدیترانه و جنوب ایتالیا آغاز شد. این دوره از تاریخ شرق شناسی با پایان رسیدن جنگ های صلیبی پایان یافت.

۲. دوره دوم شرق شناسی پس از جنگ های صلیبی آغاز شد و تقریبا تا نیمه سده هجدهم میلادی ادامه یافت.

۳. دوره سوم شرق شناسی تقریبا در نیمه سده هجدهم میلادی آغاز شد و تا پایان جنگ جهانی دوم ادامه داشت.

۴. دوره چهارم شرق شناسی پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد و تا کنون ادامه دارد(۲).

شرق شناسی در دوره نخست از ادوار چهارگانه شرق شناسی که متعلق به قرن دوم و پس از فتح اندلس به دست مسلمانان است بیشتر به مطالعه کشورهای اسلامی اطلاق می گردد، در حالی که شرق شناسی در دوره سوم و چهارم که به دوره پس از قرن هجدهم و پس از جنگ جهانی دوم گفته می شود، علاوه بر کاربرد آن در کشورهای اسلامی برای کشورهای دیگر آسیایی هم قابل استعمال

۱- محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی،ص ۶۱.

۲- محمد دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی،صص ۶۲ – ۶۰.

است، یعنی اساس تقسیم و کاربرد لفظ شرق در دوره اول بر اساس مذهب و اسلام است اما در دوره سوم و چهارم بر اساس سرزمین و جغرافیا می باشد.

پاره ای از محققین و مترجمین در حوزه شرق شناسی، به جهت اینکه آغاز شرق شناسی توسط پژوهشگران مسیحی و روحانیان مسیحی، یهودی و توسط جاسوسان سفارت خانه ها، تحقق یافته است که آنان در آغاز شرق شناسی به ویژه پس از جنگ های صلیبی، با انگیزه های استعماری، سیاسی و گاه تبلیغی (میسیونری) به شناخت تمدن شرق می پرداختند، از اینرو کاربرد اصطلاح شرق شناسی را همراه با جنبه استعماری و اغراض سیاسی می دانند و معتقدند شرق شناسی توسط دولت های بزرگ استعماری آغاز شده است، به همین جهت لغت مذکور را دارای بار منفی و سیاسی می دانند. یکی از مترجمین آثار شرق شناسان در این باره می گوید:

«من شرق شناسی را به عنوان تبادلی پویا بین مولفین مختلف و مجموعه عظیم ملاحظات سیاسی که توسط سه امپراطوری بزرگ انگلستان، فرانسه و امریکا شکل گرفته و در قلمرو فکر و تخیل آن نوشته های مربوط به این رشته به وجود آمده است، مطالعه می کنم»(۱)

همچنین باید اضافه کنیم که اگر بخواهیم کلمه شرق شناسی را با فضای تبشیری وسیاسی دوره دوم وسوم از ادوار چهار گانه شرق شناسی که متعلق به شرق شناسان مسیحی و یهودی و یا وابستگان سیاسی بود، مورد توجه قرار دهیم، باید گفت در این صورت، کلمه شرق شناسی همچون کلمه کمونیسم در دهه پنجاه و کلمه لیبرالیسم در دهه هفتاد در ادبیات سیاسی ایران و یا کلمه بنیادگرایی،(۲) در ادبیات سیاسی امروز غرب که با معنایی منفی همراه است، قابل

۱- عبدالرحیم گواهی، مقدمه بر کتاب شرق شناسی، تالیف ادوارد سعید، ص ۳۶.
۲- . fundamentalism .

مقـایسه است. یعنی همـانطور که کلمه کمونیسم و لیبرالیسم در ادبیـات سیاسـی ایران برای سـرکوب و منفی جلوه دادن فعالان سیاسـی در ایران بکار می رفت و یا بنیاد گرا در فرهنگ سرمایه داری غرب برای منفور جلوه دادن فعالان سنت گرای مسلمان بکار می رود، می توان گفت شـرق شناسـی هم برای شرقیان همراه با مفهوم ضمنی استعمار، سودجویی و چپاول همراه بوده و از منزلت خوبی برخوردار نبوده است. بنا به شـرایط حاکم در این دوره است که پاره ای از اندیشـمندان معتقدند، شرق شناسی بخشی از سیاست استعماری جوامع غربی است. ویلیام مونتگمری وات، از شرق شناسان برجسته در این باره می گوید:

«رابطه پیچیـده ای میـان خاورشـناسان در مفهوم وسـیع آن و اسـتعمارگران وزارت خـارجه موجود بوده. اکثر خاورشـناسان در قسـمت اعظم سده نوزدهم به مطالعه زبان های شـرقی و ادوار علمی مذاهب بزرگ شرق دلبستگی نشان دادند. مقدار کمی از این مطالعات مورد علاقه اسـتعمارگران قرار گرفت.... اسـتعمارگران پی بردند، برخی از این اطلاعات می تواند به آنان کمک کند تا اقوام تابع خود را بهتر بشناسند. به تدریج مقامات امور خارجه پژوهشگرانی را استخدام کردند تا در زمینه مسائل خاص مورد علاقه آن وزارتخانه پژوهش کنند...»(۱)

اما اگر لفظ شـرق شناسـی را به مفهومی که در دوره چهارم از ادوار چهارگانه شـرق شناسی متداول بوده، بکار ببریم که برای دوره پس از جنگ جهانی دوم و در برابر کلمه غرب شناسـی استفاده می گردد، در این صورت استعمال کلمه شرق شناسی از شان آکادمیک و پژوهشـی بیشتری برخوردار خواهـد بود. در این دوره با تعـداد بیشتری از شـرق شـناسان مواجه می شویم که کمتر به دنبال اهـداف اسـتعماری و سـفارشات دولت های متبوع خویش هسـتند، بلکه حداقل می توان گفت، در کنار حمایت های مالی کشورشان، تا حدی دغدهه های پژوهشی و

۱- ویلیـام مونتگمری وات، برخورد آرای مسـلمانان و مسـیحیان، محمـد حسـین آریـا، دفـتر نشـر فرهنـگ اسـلامی، تهران، س ۱۳۷۳، ص ۱۸۰.

تحقیقی هم دارند. در این دوره مفهوم شرق شناسی همچون مفهوم غرب شناسی، به علم یا پژوهشی گفته می شود که در صدد است با روش علمی ــ تحقیقی به جستجو و بررسی فرهنگ، علوم، تمدن و دیگر شاخه های فرهنگ شرق بپردازد که در این عرصه هم به جنبه جغرافیایی شرق توجه می شود و هم به مذهب، زبان، تاریخ و دیگر عناصر فرهنگی اعتنا می گردد.

بنابراین با توجه به کاربرد اصطلاح شرق شناسی در این دوره، می توان گفت لزوماً اینطور نیست که همه شرق شناسان از اغراض سیاسی و دینی برخوردار باشند، بلکه گاه پاره ای از آنها همچون ماسینیون، هانری کربن، تیتوس بورکهارت، آندره پوپ، اچ. ای. آر. گیب، آنه ماری شیمل و دیگران تحت تاثیر فرهنگ شرق قرار گرفته و با آن هم زبانی و همدلی پیدا نمودند. مونتگمری وات در این باره می گوید:

«تا جنگ جهانی دوم اکثر خاورشناسان دانشگاهی گرچه رفته رفته به شرق معاصر علاقه مند شدند، اما همچنان از سیاست دوری گزیدند... خاورشناسان دانشگاهی در این تغییر موضع درجاتی از استقلال را حفظ کردند، مگر وقتی که مجبور می شدند برای پشتیبانی مالی تلاش کنند و محتملاً وقتی کمک مالی تأمین می شد که طرح آنان با علایق تجاری و حکومتی منطبق می گردید.»(۱)

بنابر استعمال کلمه «شرق شناسی» در این دوره، انگیزه ها و دغدغه های علمی و پژوهشی، بیشتر مورد توجه قرار می گیرد و بخش زیادی از شرق شناسان در عصر جدید، داخل این قلمرو می گردند و هر چند ممکن است اشتباهات و سخنان ناروائی هم داشته باشند، اما این امر نه به جهت اهداف تبشیری و سیاسی، بلکه احتمالاً به جهت عدم وفاداری به روش شناسی علوم، روش تحقیق و اشتباه علمی بوده است. بدیهی است در دوره چهارم امکان دارد که اهداف و اغراض

۱- ویلیام مونتگمری وات، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۳، ص ۱۸۰.

سیاسی و مذهبی نیز وجود داشته باشد، اما با توجه به تغییراتی که در عصر جدید، در حوزه دین و سیاست و روش های علمی و پژوهشی صورت گرفته، وجود اغراض سیاسی و مذهبی نسبت به دوره دوم، که جنگ های صلیبی در آن موجب مناقشات و نزاع های ایدئولوژیک و دینی بوده، کمتر دیده می شود، به طوری که در دوره چهارم علاوه بر جغرافیا به شاخصه هایی همچون تمدن، دین و تاریخ فرهنگ نیز توجهی مضاعف می شود و به جهت غلبه یافتن روحیه ایدئولوژی گریزی بر جنبه های ایدئولوژی گرایی و مدافعه جویانه قرون گذشته و ترویج شیوه های پژوهشی و تحقیق، تعداد بیشتری از دین پژوهان غربی را می توان مثال زد که با همدلی، هم زبانی و دغدغه کشف حقیقت پا به سرزمین های شرق گذارده اند. به طوری که آندره پوپ که از جمله پژوهشگران غربی در حوزه هنر اسلامی ـ ایرانی است، خود را متعلق به فرهنگ ایران می داند و علاوه بر آثار ارزنده ای که در این حوزه از خود به یادگار گذارده است، وصیت می کند که او را پس از مرگ در ایران (اصفهان) دفن کنند و یا فردی همچون هانری کربن خود را شیعه معنوی می خواند و چنان علاقه و همتی از خود در زمینه شناخت عرفان شیعی و حکمت معنوی نشان می دهد، که کمتر می توان در میان همگنان مسلمان او دید، طوری که با جدیت فراوان سال های زیادی را شبانه روزی به تحقیق و مطالعه در باره بزرگان عرفان و فلسفه اسلامی پرداخت و آثار ارزنده و جاویدانی را در فرهنگ اسلامی و مقالاتی در خصوص مهدویت به جای نهاد. یا افرادی همچون آنه ماری شیمل، رنه گنون، کوماراسوآمی و تیتوس بورکهارت که خود غربی و شرق شناس بودند، آنگاه که درباره تمدن اسلامی سخن گفته اند، بر خلاف پاره ای از اسلام شناسان غربی که مسیحی یا یهودی

متصلب و غرض ورز بودند، با دلدادگی تمام به تمدن شرقی یا فرهنگ اسلامی نگریسته و گاه در این مسیر نیز _ همچون تیتوس بورکهارت و رنه گنون _ مسلمان می گردند، به طوری که اگر سخنان نادرستی از این اندیشمندان غربی دیده می شود، نباید آن را از سر غرض ورزی و اهداف سیاسی دانست، بلکه آن به جهت هویت خطا پذیر بشر است که در این امر میان اندیشمند شرقی و غربی یا مسلمان و غیر مسلمان فرقی نیست و هر انسانی در معرض آن قرار دارد. بنا بر این شایان ذکر است که در دوره چهارم به ویژه در قرن بیستم، با تعداد بیشتری از دین پژوهان غربی و اسلام شناسان شرق شناس مواجه هستیم که از سر کشف حقیقت و جستن گمشده خویش به سوی شرق و کشورهای اسلامی قدم بر داشته و در این مسیر تکاپو نموده اند، به طوری که تفاوت فاحشی را می توان میان آثار اسلام شناسان قرن بیستم با قرون پیشین یافت. به همین جهت ادوارد سعید درباره دوره چهارم می گوید:

«انتخاب واژه شرق جنبه قانونی داشت، زیرا توسط افرادی نظیر شوستر (chauser) ماندول (mandeville)، شکسپیر، جان درایدن (john dryde)، الکساندر پوپ (pope) و بایرون (Byran) مورد استفاده قرار گرفته بود. واژه مزبور مشخص کننده، آسیا و یا شرق از جهات جغرافیایی، اخلاقی و فرهنگی بود».(۱)

۱- شرق شناسی، ص ۶۳.

فصل دوم: دیدگاه پدیدارشناسانه هانری کربن پیرامون مهدویت

اشاره

- مقدمه

- روش پژوهشی هانری کربن در شیعه شناسی

- زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

- تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

- تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن

- عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن در باره مهدویت

۱ – شهاب الدین سهروردی

۱ – ۱ – نبوت باطنیه

۲ – ۱ – عالم مثال

۲ – فرقه اسماعیلیه

۳ – ابن عربی

۴ – سید حیدر آملی

- تقریب باطنی مذاهب

- نماد شناسی تطبیقی

- تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

- تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن

- دکترین مهدویت از منظر هانری کربن

- مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن

- نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

- نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت

ص:۲۹

مدخل

یکی از قوی ترین اسلام شناسان غربی که درباره تفکر شیعه و موقعیت مهدویت در نظام فکری شیعه پژوهش نموده، هانری کربن است. وی بر خلاف بسیاری از دین پژوهان غربی که با شیوه تاریخیگری به اسلام و مسأله مهدویت نگریسته اند، با روش پدیدارشناسانه به بررسی مؤلفه ها و عناصر بنیادین شیعه و حکمت معنوی می پردازد. وی معتقد است، یکی از اصلی ترین و محوری ترین عناصر حکمت معنوی فکر شیعه، اعتقاد به مسأله امامت است که تجلّی آن در عصر ما، مهدویت می باشد. از این رو، نکات قابل تأمّلی را درباره مهدویت مطرح می سازد. وی چندین مقاله مستقل درباره ولایت و امامت امام مهدی علیه السلام، جزیره خضرا، محل زندگی فرزندان امام و موضوعات مربوط به مهدویت دارد و بر این باور است که مهدویت آموزه ای اسلامی است که در عرفان اسلامی توانایی تبدیل شدن به یک نظریه و یا دکترین را دارد. او بر خلاف بسیاری از دین پژوهان غربی، نگرش مثبت و همدلانه ای نسبت به مهدویت ارائه می دهد و به اهمیت این مبحث اذعان دارد؛ هر چند که در بعضی از مسائل مهدوی تحت تأثیراندیشه های اسماعیلی و شیخیه می باشد.

ص:۳۰

مقدمه

هانری کربن (۱۹۷۸ _ ۱۹۰۳) از برجسته ترین شرق شناسانی است که سال های زیادی از عمر خویش را در ایران سپری نموده و به پژوهش و تحقیق در زمینه ایران شناسی، اسلام شناسی، عرفان و فلسفه اسلامی پرداخته و انجمن ایران شناسی فرانسه را در ایران پایه گذاری و تأسیس نموده است. وی از اندیشمندان بزرگ غربی و اسلامی در زمینه شناخت عرفان و فلسفه اسلامی درس آموخته و پس از سال ها تلاش در فهم تفکر شیعی، آثار برجسته ای را در زمینه های عرفان، فلسفه و کلام شیعی به زبان فرانسوی ترجمه و تحریر نموده است. مجموعه آثار او را به ۱۹۷ عنوان تخمین زده اند که پاره ای از آن ها در موضوع خود بی بدیل است.(۱)

دستاورد مطالعات و کوشش های کربن که با همکاری پاره ای از اندیشمندان ایرانی صورت پذیرفت، گردآوری مجموعه ای از آثار عرفانی و فلسفی بزرگان و مفاخر ایران با عنوان «گنجینه نوشته های ایرانی» بود که بیست و دو جلد از این آثار در زمان حیات کربن به چاپ رسید. نگاهی به تألیفات کربن در باب عرفان و فلسفه اسلامی بیانگر دغدغه های فکری او است.(۲)

ص:۳۱

۱- برای کتاب شناسی آثار هانری کربن رجوع شود به: هنری کوربان، نظره فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر السلمان، موسسه فکر الاوحد للتحقیق و الطباعه، لبنان، س ۲۰۰۲م، صص ۲۳ – ۱۵.

۲- برای مطالعه درباره زندگینامه، آثار و فعالیت های علمی هانری کربن به کتاب های ذیل رجوع شود: داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱؛ یادی از هانری کربن، گرد آوری و تدوین شهرام پازوکی، مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۱۶۷(مصاحبه با هانری کربن در سال ۱۳۵۵)؛ تاریخ فلسفه اسلام، هانری کربن، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، سال ۱۳۶۱، (مترجم کتاب، اسدالله مبشری در مقدمه کتاب به زندگینامه هانری کربن پرداخته است، از صص نه تا سی و پنج)؛ جلال آشتیانی، در احوال و اندیشه های هانری کربن، هرمس، تهران، س ۱۳۷۹، (مجموعه سخنرانی هایی که در یادبود هانری کربن بیان شده است)؛ عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷، صص ۴۸۷ – ۴۸۱؛ مصطفی حسینی طباطبایی، نقد آثار خاورشناسان، انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۵، صص ۹۸ – ۸۷.

وی بر خلاف بسیاری از مستشرقان که با مطالعات انـدک و بر اساس ظن و گمان به نوشتن درباره فرهنگ شرقی و اسـلامی پرداخته اند، با مطالعات دقیق و گسترده درباره تمدن اسـلامی و به ویژه فرهنگ اسـلامی قلم زده است. مطالعه آثار کربن خود گویـا است که وی تـا چه حـدّ در زمینه فرهنـگ اسـلامی مطّلع بوده است، به طوری که انسـان بـا مطالعه آثارش و تطبیق دادن تألیفات او با آثار دیگر خاورشـناسان خواهـد فهمیـد که کمتر محققی از خاورشـناسان در جامعیت و عمق فکری به پای او می رسد.

کربن خود را مستشرق نمی داند؛ بلکه خود را فیلسوفی سیار می داند که به دنبال گمشده خود به همه جا سر می زند و از همه کس درباره گمشده خویش می پرسد. وی در این باره می گوید:

«پرورش من از آغـاز، پرورش فلسـفی بود. به همین دلیل نه به معنای دقیق کلمه، متخصـص زبان و فرهنگ آلمانی هسـتم و نه مستشرق. من فیلسوفی رهروم به هر دیاری که راهبرم شوند. اگرچه در این سیر و سلوک از فرایبورگ، تهران و اصفهان سر در آورده ام، امّا این شهرها از نظر من مدینه های تمثیلی اند. منازلی نمادین از راه و سفری همیشگی و پایدار.»(۱)

به یقین می توان گفت، هانری کربن از جمله خاورشـناسانی است که درباره مهـدویت سـخنان ناگفته ای دارد و هنگام نگرش به این مسأله، آن را به طور نظام منـد و ارگانیک با دیگر عناصـر و مبانی شـیعی می نگرد و به مهدویت، صـرفاً به صورت یک گزینه و آموزه تفکیـک شـده توجه نمی کنـد. پـاره ای از خاورشـناسان و حـتی عالمـان اسـلامی آن گـاه که به مهـدویت می پردازند، به ارتباط آن با دیگر آموزه ها و تأثیر آن بر دیگر ارکان شریعت و تعالیم دینی توجه نمی کنند، بلکه

۱- در احوال و اندیشه های هانری کربن، مقاله هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه، حسین سید عرب، ص ۱۸.

مهـدویت را از بستره تعالیم دینی انتزاع می کنند و به صورت تحلیلی، نه ترکیبی و ارگانیک، به پژوهش می پردازند، در حالی کـه گـاه عنصـری علاـوه بر اهمیـت درونی در نظـام و پیکره یـک تفکر و دیـن از مـوقعیت فـوق العـاده و منحصـر به فردی نیز برخوردار است. نسـبت مهدویت با دین به منزله قلب نسبت به بدن است، که علاوه بر این که می توان به طور مستقل به تحلیل و بررسـی آن پرداخت، می توان به کارکرد و اهمیت آن با دیگر آموزه های دین نیز پرداخت، به طوری که تنها در این تحلیل ارگانیک است که اهمیت و نقش مهدویت حتی در کوچک ترین عناصر دین نیز آشکار می گردد.

مسأله مهـدویت که ختم ولایت محمّـدی است، در قله رفیع تمامی مباحث علمی هانری کربن در عرصه شـناخت عرفان شـیعی قرار گرفته است، به طوری که بـا شـناخت تمامی مؤلفه های فکری کربن در توصـیف عرفان اسـلامی و شـیعه باطنی، می توان مهم ترین ضـلع هنـدسه ذهنی او در شـناخت عرفان و فلسـفه شـیعی را مهـدویت دانست. همانطور که در قله مباحث عرفانی از جمله طرح بحث حقیقت محمـدیه توسط عرفا، مسأله ولایت محمـدیه و مهـدویه (ولایت مطلقه و مقیده) قرار گرفته و نفی این قله رفیع، به فروپاشـی یا عـدم اسـتواری تمامی ارکان عرفان و حقیقت محمدیه منجر می گردد، همچنین می توان گفت که در تمـامی آثـار و کوشـش هـای فکری این خاورشـناس بزرگ مسـأله مهـدویت، رکن اصـلی قرار گرفته است، گویی که وی در پرداختن به تمامی مقولات علمی، از جمله مذهب اسـماعیلی، عرفان محیی الدین و سـید حیدر آملی، فلسفه اشراق سهروردی، فرقـه شـیخیه و شـیعه دوازده امـامی، به رکن اصـلی بحث یعنی مهـدویت نظر دارد. اگر به آثـار هـانری کربن در زمینه فرهنگ عرفانی و شیعی، که شامل ده ها کتاب است،

ص:۳۳

نظر گردد، اثبات می شود که وی، تحلیل عرفان و تشیع را بـدون مسأله مهدویت ناتمام می داند. او ظهور حکومت مهدوی را تجلی و آشکار شدن باطن تمامی ادیان ابراهیمی می داند و می گوید:

«به فرجام ظهور امام دوازدهم (مهدی، امام غایب) که در پایان دهر ما روی خواهد داد، کلیه مکنونات منزلات الهی را آشـکار خواهد کرد.»(۱)

وی در تبیین عرفان اسلامی، با استناد به سخنان بزرگانی چون عبدالرزاق کاشانی که از شارحان عرفان محیی الدینی است، می گوید که ولایت بخشی از نبوت است و لازمه رسیدن به شریعت نبوی، رسیدن به مرحله ولایت است که این امر با شناخت و گره خوردن بـا حضـرت ولی عصـر علیه السـلام تحقق می یابـد. وی در کتاب «آیین جوانمردی» سـخن عبـدالرزاق کاشانی را درباره ولایت، که محور اصلی بحث دکترین مهدویت است، چنین بیان می کند:

«به عقیده عبدالرزاق کاشانی به گونه ای است که ولایت بخشـی از نبوت است. به نظر او لازمه رسیدن به مرحله نبوت، رسیدن به مرحله ولایت است؛ چرا که هر نبی پیش از نبوت، ولی بوده است. پس پیداست که نبوت مزید بر ولایت است؛ یعنی نبوت، ولا‌یتی دائمی است و در حقیقت، پیـامبری امری موقـتی است و این نکته ای است که مـا از پیـامبر شناسـی شـیعی اسـتنباط می کنیم.»(۲)

روش پژوهشی هانری کربن در شیعه شناسی

هـانری کربن در دین پژوهی، ماننـد توشـیکو ایزوتسو، میر چـا الیـاده، رودولف اوتو، اتین ژیلسون و فریـدریش هـایلر از شـیوه پدیدار شناسی استفاده نموده است(۳).

ص:۳۴

۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۱، ص ۱۷.
۲- هانری کربن، آئین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س ۱۳۶۳، ص ۲۰.
۳- « کربن در مقابله نمودشناسـی (پدیدارشناسـی) هوسـرل با نمودشناسـی هایـدگر، و نیز مقابله آرای هایـدگر با انـدیشه های یـاسپرس، مسأله روز بود و گفت و گوهای دوسـتانه شب های دراز در خانه گابریل مارسل را پر می کرد.» (هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۹)

این عده از اندیشمندان در روش شناخت موضوعات تحقیقی خود از دیدگاه تاریخی به مسأله نمی نگرند و موضوع را از جهت تحققش در زمان و مکان خاص یا حیثیت تاریخی بررسی نمی کنند. در شیوه پدیدارشناسی، آنچه بیش از هر چیز اهمیت دارد، شناخت پدیده و تأثیرات و آثاری است که آن پدیده می تواند بر فرد، جامعه و یا بر برهه ای از تاریخ برجای گذارد. به تعبیر آنه ماری شیمل، در روش پدیدارشناسانه محقق می کوشد تا با این روش به کانون یک دین وارد شود و به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد.(۱) در نگاه تاریخی ما نمی توانیم بفهمیم که یک فکر چه مبانی ای دارد و چگونه به وجود آمده است ولی در نگاه پدیدار شناسانه، مبانی و چگونگی پیدایش یک تفکر و اندیشه را می توان فهمید. در این روش، توصیف و شناخت یک پدیده و تأثیرات آن _ که به تعبیر ادموند هوسرل یک نوع روانشناسی توصیفی(۲) است _ مورد توجه می باشد و توسط آن می توان به جهان فکری، زندگی افراد و به مفهوم یک پدیده پی برد. به تعبیر موریس کوروز:

«این روش به توصیف پدیدارها به همان نحو که خود را به وسیله خودشان نشان می دهند، می پردازد. هر چیزی که خود را به هر نحوی که باشد، ظاهر سازد پدیدار نامیده می شود، مراد این است که به پدیدارها اجازه داده شود، خودشان را پاک و بی آلایش آشکار سازند... از نظریاتی که نسبت به خود اشیاء بیگانه هستند، باید چشم پوشی کرد... روش پدیدارشناسی عبارت از تلاشی برای دریافت واقعیت ها، در روشنایی خاص و غیر قابل تأویل خود آنهاست».(۳)

۱- آنه ماری شیمل در باره روش پدیدارشناسانه فریدریش هایلر می گوید: « هایلر می کوشد ابتدا با مطالعه پدیده ها و سپس سطوح عمیق و عمیق تر بازتابهای انسانی در برابر ذات الهی به کانون یک دین وارد شود و به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد» (آنه ماری شیمل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶، ص ۳۶).

۲- Descriptive Psychology .

۳- موریس کوروز، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، صص ۲۶ – ۲۵.

همچنین مارتین هایدگر درباره پدیدارشناسی می گوید:

«در پدیدارشناسی سعی می شود، موقعیتی فراهم شود تا خود شی، خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نیفتند، وقتی یک جنگلی، از جنگل صحبت می کند، یا یک کویری، از کویر صحبت می کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آن ها چگونه پدیدار می شوند، نه اینکه ما به آن ها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده، بنگریم و تأویل نماییم».(۱)

در شیوه پدیدارشناسانه بر خلاف شیوه تاریخی ـ که مبتنی بر روش پوزیتیویستی می باشد ـ هدف، شناخت پدیده از راه شناخت عناصر ذهنی و روانی افراد و درک پیامدهای آن بر آثار خارجی است و این امر با شناختن و بازکاوی علت ها و عوامل فکری امکان پذیر است، بر خلاف شیوه پوزیتیویستی که در آن بررسی مسأله بدون نظر داشتن به ظرفیت ها و عناصر ذهنی مورد اهتمام و توجه می باشد.

هانری کربن بر خلاف پاره ای از خاورشناسان پیش از خود همچون دارمستتر(۲)، ایگناتس گلدتسیهر(۳) و فان فلوتن،(۴) مارگولیوث و دیگران، به مسأله

۱- موریس کوروز، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۲۶.
۲ - ۱ . ۱۸۴۹ – ۱۸۹۴) Darmesteter). وی یکی از خاورشناسان معروف در قرن نوزدهم است که در باره اسلام و مهدویت کتاب نوشته و بر اساس شیوه تاریخیگری می کوشد تا مهدویت را بر اساس ریشه ها و تحولات تاریخی بررسی کند. کتاب او در زمینه مهدویت به فارسی ترجمه شده است. عنوان کتاب شناسی آن عبارت است از: « دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷».
۳- ۱۸۵۰ – ۱۹۲۱) Ignaz Goldziher) ایگناتس گلدتسیهر یکی از برجسته ترین خاورشناسان است که درباره مهدویت نیز به تفصیل سخن گفته است. عنوان کتابش به عربی و فارسی عبارت است: ایگناتس گلدتسیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعه الثانیه، دار الکتب الحدیثه، مصر،۱۹۵۹/ ایگناتس گلدتسیهر، درس هایی در باره اسلام (فرقه ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.
۴- ۱۸۶۶ – ۱۹۰۳) Gerole van vloten). وی از جمله خاورشناسانی است که در باره تشیع و اعتقاد به مهدویت کتاب نوشته است. وی می کوشد تا مذهب شیعه و اندیشه مهدویت را برآمده از افکار کوفیان و ساخته دست کسانی چون مختار ثقفی بداند که خواستند با عنوان مهدویت، حکومت وقت را سرنگون کنند. عنوان کتاب او که به عربی و فارسی ترجمه شده، عبارت است: فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدکتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، س ۱۹۶۵؛ فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

مهـدویت از دیـدگاه تاریخی نمی نگرد وماننـد آنان در صـدد ارزیابی و بررسـی عوامل تاریخی پیـدایش این فکر نیست. آن دسـته از خاورشـناسان با تکیه بر روش تاریخیگری اعلام می کننـد که انـدیشه مهدویت توسط عده ای از شـیعیان کوفه (مانند مختار ثقفی و کیسانیه) یا مسـلمانان سودان (مثل محمد احمـد سودانی مـدعی مهـدویت) و یا دیگر سـرزمین های اسـلامی به وجود آمـد تـا از گسترش قـدرت بنی امیه یـا قـدرت اسـتعمار انگلیس و سـتم حـاکم بر سودان و امثـال آن کاسـته شود. اینـان خواسـتند با اختراع و جعل مسأله مهـدویت و منجی گرایی به قیام برخیزند و از این راه مردم را برای یک نهضت آزادی بخش گرد آورنـد. بنابراین از دیـدگاه تاریخی، هیـچ گاه به ارزشـیابی یک اعتقاد دینی و اهمیت آن از دیدگاه نظام اعتقادی دین و پیروان آن دین نگریسـته نمی شود و توجه نمی شود که قضـیه مهدویت در درون مذهب چه جایگاه و منزلت اعتقادی و آئینی دارد و تا چه میزان از اهمیت درون دینی برخوردار است، بلکه در نگاه تاریخی ـ که شـیوه متداول بسـیاری از شرق شناسان و دین پژوهـان آنگلوسـاکسون در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیسـتم بود ـ هر پدیـده ای در بستره ای از حوادث و جریانات تاریخی به وقوع پیوسـته است، به طوری که نمی توان آن را جدای از شـرایط تاریخی آن بررسی نمود. به همین جهت از منظر تـاریخیگری انـدیشه مهـدویت خواهی، سـاختگی و جعلی است که شـرایط سیاسـی و اجتمـاعی یـا سـرخوردگی فردی و روان شناختی موجب به وجود آمـدن آن شـده است، به طوری که از این راه مردم به یک منجی آسـمانی معتقـد می گردند و بدین وسیله به قیام اجتماعی و یا التیام روحی و روانی می رسند.

ص:۳۷

امـا بر اساس روش پدیدارشـناسانه به جای آن که به توجیه و تبیین رویـدادهای تاریخی بسـنده شود و پیـدایش یک انـدیشه با رویدادهای تاریخی گره زده شود، بیش تر به مؤلفه های فکری و اعتقادی دین توجه می گردد و پژوهشگر به جای اظهار نظر، به بیان و توصیف آموزه های مذهب می پردازد. در نگاه پدیدارشناسانه به مهدویت، محققی همچون هانری کربن به جای آن که به رد یا اثبات موضوع بپردازد و درباره صـدق و کذب آن سـخن بگوید یا مهدویت را اختراع مدعیان مهدویت تلقی کند، به این موضوع می پردازد که مهدویت از منظر آموزه های دینی، چگونه توصـیف شده و تفسـیر کتاب و سـنت یا نظر و اعتقاد عالمان و عارفان شـیعی به مهدویت چگونه است. در واقع بر خلاف روش تاریخیگری که در میان خاورشـناسان پیش از کربن شایع بوده است، شـیوه توصیفی، همدلانه و پدیدارشناسانه، روش تحقیق او را در پژوهش تشکیل می دهد و او به جای آن که به اظهار نظر شخصی و تحلیل تاریخی بپردازد، می نگرد که آموزه ای چون مهدویت در درون نظام و سیستم اعتقادی و فکری اسلام و به ویژه شیعه چه نقش و کارکردی دارد.

در روش پدیدارشناسی، بررسی و مطالعه یک پدیده حتی بیش از پرداختن به حقانیت و کشف دلیل آن اهمیت دارد و محقق سعی می کند که مجموعه عوامل یک فکر را به صورت شـبکه ای و منسجم شناسایی کند. در واقع پدیدارشناس سخن درباره صحت و حقانیت یک پدیـده را به صورت معلق می گذارد و به اصـطلاح تعلیق حکم می کند و می کوشد تا به شـناخت، هم زبانی و همدلی با یک پدیده و پدیدآوران آن بپردازد.

بر این اساس کربن، در بررسی عناصر فکر شیعی، تفکر شیعه را در تاریخ و زمان عینی مورد توجه قرار نمی دهد، بلکه آن را در خارج از تاریخ به معنای متداول آن و به تعبیر دیگر، در عرصه ای که خود ضد تاریخ است و در زمان و مکانی غیر مادی بلکه معنوی قرار گرفته، بررسی می کند و به بیان ریشه ها و بنیادهای آن می پردازد. در واقع در بررسی تاریخ قدسی، زمان آفاقی جای خود را به زمان انفسی می دهد. به همین جهت کربن درباره تفسیر پدیدارشناسانه از مهدویت می گوید:

«در شرح حال امام دوازدهم، خطوط رمزی و مثالی مربوط به ولادت و غیبت او فراوان به چشم می خورد.... نقد تاریخی، این جا راه به جایی نخواهد برد؛ زیرا بحث بر سر آن چیزی است که ما تاریخ قدسی نامیده ایم. این جا باید به عنوان پدیدار شناس رفتار کرد: کشف نیات وجدان شیعی برای مشاهده آنچه که وجدان شیعی از همان آغاز به خود ظاهر ساخته است.»(۱)

در نگاه تاریخیگری در برابر پدیدارشناسی، اگر واقعه، تفکر، مکتب و اندیشه ای را از رشته تاریخی و ارتباط طولی آن جدا سازیم، قابل شناخت نیست و حتماً یک واقعه یا پدیده را باید در روند تاریخی و در نسبت با گذشته و حال آن بررسی نمود؛ امّا در پدیدارشناسی، نیازی به ارتباط منطقی واقعه ای با گذشته و حال و یا مکان وقوع آن نمی باشد و هر چند شناخت زمان و مکان می تواند در فهم پدیده ای کمک کند، اما لزوماً ما در شناخت یک پدیده نیازمند روند تاریخی و قبل و بعد نیستیم. آنچه در پدیدارشناسی اهمیت بسیار دارد، عناصر اصلی و مؤلفه های اصلی خود پدیده است، هر چند که این پدیده در ارتباط با پدیده های اطراف خود هماهنگ و سازگار نباشد. از این رو کربن در شناخت پدیدار شناسانه تفکر شیعه، فراتر از بررسی تاریخی پیدایش شیعه، به مؤلفه های اصلی حکمت

۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۱۰۳.

معنوی شیعه اشاره و ویژگی های اصلی آن را بیان می کند. به نظر او، کلید واژه های پدیدارشناسی شیعه عبارتند از: تأویل، امامت، ولایت، شریعت، طریقت، حقیقت و مهدویت.

وی امام شناسی را ادامه و بسط نبی شناسی می داند و سلسله امامت را بر محور امام مهدی علیه السلام که ادامه امام شناسی در عصر ما است، قرار می دهد و مسأله مهدویت را در پدیدارشناسی شیعه، دارای مرکزیت می داند. او می گوید:

«اسلام شیعی، مبتنی بر نوعی پیامبر شناسی است که در یک امام شناسی بسط پیدا می کند.... وظیفه حکمت نبوی، تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی، یعنی باطن است. وجود اسلامی معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است و گرنه اسلام با گونه های ویژه آن، دستخوش همان فرایندی می شد که در مسیحیت، نظام های کلامی را به ایدئولوژی های اجتماعی و مهدویت کلامی را به عنوان مثال به مهدویت اجتماعی و به امری عرفی تبدیل کرد.»(۱)

هانری کربن در مسأله مهدویت و شناخت شیعه به عناصر، شاخص ها و بنیادهای فکر شیعی می پردازد و از نگاه او، حقانیت و درستی این مباحث مفروض گرفته می شود. در واقع، برای او از جنبه پدیدار شناسی، درک حقانیت و درستی اعتقادی که محور بحثش می باشد ــ هر چند که او معتقد به این مباحث باشد ــ از اولویت برخوردار نیست.(۲) کربن وقتی قرائت عرفانی از شیعه را ارائه می دهد، تنها به بیان بنیادها و پایه های این تفکر نظر دارد و در این راستا تمامی

۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۱۵.

۲- کربن در بیان افکار شیعه باطنی، به مفهوم دلالی خطبه البیان حافظ رجب برسی در کتاب مشارق الانوار استناد می کند، بدون آن که به سند و اثبات صدور این خطبه بپردازد، یا در باره جزیره خضرا و دریای سفید یا سفر به پنج جزیره فرزندان امام زمان که آن را به زبان فرانسوی ترجمه نموده، سخن گفته است، یا در باره فرقه شیخیه و طرح مسأله جسم هورقلیائی، رکن رابع و اهمیت بحث ولایت و مهدویت در تفکر شیخیه کتاب نوشته است، امّا به صدق وکذب کلامی و اعتقادی موضوع توجه نمی کند. آنچه برای او اهمیت دارد، بیان عناصر اصلی تفکر عرفانی شیعه باطنی می باشد و در باره حقانیت و صدق این سخنان تعلیق حکم می کند و به اصطلاح آن را در داخل پرانتز می گذارد.

گونه های باطن گرایی و تأویلی فرقه های شیعه از جمله نظرات اسماعیلی، عرفان از منظر محیی الدین و سید حیدرآملی، مسأله ولایت و امامت، موضوع مهدویت، تفکر سهروردی، مذهب شیخیه و دیگر امور را مورد بررسی قرار می دهد و بررسی این امور در پدیدارشناسی فکر شیعه باطنی برای او اهمیت فراوانی دارد و همان طور که ممکن است یک مسلمان موضوع تحقیق خود را مسیحیت قرار دهد و سال ها بکوشد تا به بررسی عناصر فکری مسیحیت بپردازد و از آن توصیفی واقعی و مطابق با اعتقاد مسیحیان را ارائه نماید، کربن نیز در صدد است تا مبانی اصلی فکر شیعه ولوی یا باطنی را مطرح سازد. از این رو در راستای شناخت این مسأله با موضوع مهمی چون مهدویت به عنوان مهم ترین پایه آن، مواجه می شود و در بیان آن به عنوان قله فکری عرفان شیعی کتاب می نویسد.

بنابراین در شیوه پدیدارشناسی کربن از اسلام، وی نخست به شناخت موضوع معطوف می شود و سپس می کوشد تا به توصیف مؤلفه ها و عناصر درونی این اعتقاد و تأثیر آن در رفتار و افکار مسلمانان و جوامع اسلامی بپردازد و هماهنگی و پیوستگی این فکر با اجزای درونی آن را آشکار سازد.

هانری کربن بر اساس این شیوه تشخیص داد که مسأله مهدویت بنیاد اصلی شیعه و عرفان و موضوع امام دوازدهم از مهم ترین مباحث اعتقادی ـ عرفانی شیعه تلقی می گردد و معتقد بود که نمی توان به تشیع، عرفان و حکمت معنوی قائل شد، امّا مسأله امامت و ولایت امام را که سرانجام به امام عصر ع ختم می گردد، نادیده گرفت. وی مهم ترین عنصر اعتقاد اسلامی، فلسفه و حکمت اسلامی را که مایه زنده ماندن و پویایی اسلام می باشد، مسأله ولایت امام معصوم تشخیص داد و خصوصاً در بیان عرفان و حکمت معنوی شیعه، به طور جدی

معتقد بود که تمامی عناصر عرفانی و حِکمی شیعه به مسأله امامت و ولایت معطوف می گردد و در گزینش علمی تمامی آثار علمی خود و در پرداختن به عارفان و فیلسوفان و حتی فرقه های مذهبی، به کانون و هسته اصلی حکمت و عرفان یعنی ولایت امام توجه دارد. کربن معتقد بود که سهروردی نخستین فیلسوفی بود که اعتقاد داشت حکمت معنوی اسلام باید جایگزین فلسفه ارسطویی گردد و از اسلام تفسیر حکمی ارائه داد و به دنبال ارائه الگو و مدل جدیدی از اعتقاد دینی به جای فلسفه ورزی یونانی بود و اگر وی به فیلسوفان پیش از سقراط چون فیثاغورث، پارمنیدس، هراکلیتس و یا حکیمان ایران باستان اشاره می کند، به این دلیل است که آن ها را همسو با تفسیر حِکمی و معنوی از اسلام می پندارد.

کربن به محیی الدین، سید حیدر آملی، صدرالمتألهین و فرقه های اسماعیلی، شیخیه و سرانجام به شیعه دوازده امامی پرداخت. چون در همه این اندیشمندان و فرقه ها، مسأله تأویل باطنی، امامت، حقیقت محمدیه، ولایت و سرآمد این مباحث، ختم ولایت مقیده یعنی ولایت مهدوی قرار گرفته است. بنابراین بیهوده نیست که هانری کربن در بررسی تمامی این اندیشمندان و فرقه ها به جنبه مشترک و فصل الخطاب عرفان و حکمت معنوی، یعنی ولایت مهدوی تأکید می ورزد. از این رو عجیب است که بر خلاف پاره ای از اندیشمندان مسلمان که مسأله مهدویت را امری حاشیه ای و آموزه ای دینی هم شأن با دیگر مؤلفه های دینی می دانند، کربن در بررسی پدیدارشناسانه و بیان عناصر و پایه های اصلی اسلام شیعی، چه نیکو از منظر بیرونی و معرفت درجه دوم و از نگاه یک غیر مسلمان متوجه اهمیت اساسی امامت مهدوی می گردد و آن را گوشزد می کند که

اگر عرفان و تشیع، مسأله سرپرستی و ولایت امام معصوم را در هر عصر و دوره ای ــ که در عصر ما ولایت امام مهدی علیه السلام است ــ از تفکر خویش دور سازد، و تأویل و تفسیر شریعت و رسالت را از او نخواهد، گوهر تشیع و عرفان اسلامی را نفی نموده است.

زمینه های فکری کربن پیش از آشنایی با فرهنگ اسلامی

پیش از این که مبانی فکری و دغدغه های کربن را نسبت به آموزه های اسلامی بیان کنیم، باید به زمینه ها و رگه های اصلی فکر او پیش از آشنایی با اسلام اشاره نماییم. هانری کربن قبل از این که به ایران بیاید و به صورت جدّی درباره تفکر ایرانی و شیعی به پژوهش های ژرف و عمیق بپردازد، از بعضی فیلسوفان و اندیشمندان بزرگ غرب استفاده نموده بود که این آشنایی بی تأثیر بر شناخت و سنخیت یافتن او با شیعه نبوده است. کربن از شاگردان مارتین هایدگر(۱) در آلمان بوده و از او در زمینه متافیزیک، هرمنوتیک و تفسیر فلسفی از تاریخ، درس آموخته بود، به طوری که به تعبیر یکی از اندیشمندان، تا آخر عمر هیچ گاه از فلسفه هایدگر رویگردان نشد.(۲)کربن از جمله کسانی است که نخستین بار کتاب وجود و زمان هایدگر را به زبان فرانسوی ترجمه نمود، به طوری که سارتر نخستین بار به وسیله ترجمه کربن با هایدگر آشنا شد. بی تردید، آشنایی

۱- Martin Heidegger .

۲- در احوال و اندیشه های هانری کربن، مقاله هانری کربن و حکمت متعالیه شیعه، حسن سید عرب، ص ۲۰. (البته سید حسین نصر در مسافرتی که با هانری کربن همراه بود و به مناسبت اولین کنفرانس در باره شیعه به استرازبورگ رفته بودند، از هانری کربن نقل می کند: «روزی با هم بر قله تپه زیبایی که فرانسه و آلمان را از هم جدا می کند، سفر کردیم. او نگاهی به جنگل های آن سوی مرز افکند و گفت: هنگامی که جوان بودم از همین راه عبور کردم و وارد آلمان شدم تا با هایدگر ملاقات کنم. لکن پس از کشف سهروردی و ملاصدرا و سایر حکمای الهی ایران دیگر مرا حاجتی به سفر به آن سوی این مرز نیست.» (جشن نامه هانری کربن، سید حسین نصر).

کربن با هایدگر در شکل گیری فکر و نگاه او به عرفان شیعی اثری عمیق داشت، همان طور که غیر از او هم هایدگر شناسان دیگری در ایران بوده اند که میان هایدگر و عرفان رابطه هایی را ایجاد نمودند.

مسأله هرمنوتیک که کربن با توجه به عرفان اسلامی آن را به کشف المحجوب ترجمه می کند، از مهم ترین رخدادهای فلسفی دوران کربن بوده است. این بحث توسط هانس گئورک گادامر(۱)، پل ریکور(۲)، هایدگر و دیگر اندیشمندان مطرح شد. او با آشنایی با بحث هرمنوتیک، بزرگ ترین جریان فکری ـ فلسفی زمان خود در جهان غرب را شناخته و در مواجهه با عرفان شیعی، به آن توجه کامل داشته است. از این رو باید گفت که کربن شیوه پدیدارشناسی هرمنوتیک(۳)را در بررسی عرفان و فلسفه شیعی از پدیدارشناسان غیر کلاسیک چون هایدگر آموخت. وی درباره قرابت میان هایدگر و تفکر اسلامی می گوید: «آنچه من در نزد هایدگر می جستم، آنچه در پرتو آثار هایدگر دریافتم، همان چیزی بود که در متافیزیک ایرانی ـ اسلامی می جستم و می یافتم.»(۴) به همین جهت، کربن در شناخت تفکر عرفانی شیعه، در نشست هایی که با علامه طباطبایی داشته است، درباره مسأله تأویل و تفسیر قرآن با وی گفت و گو می نموده است، به طوری که همزبانی کربن با علامه طباطبایی که درباره تأویل کتاب مقدس و تأویل معنوی سخن می گفتند، برای دیگران بسیار جلب توجه

۱- H. G Gadamer.

۲- Paul Ricoeur .

۳- Hermeneutic .

۴- داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۶۶.

می نموده است.(۱) داریوش شایگان می گوید: «کربن شیفته تأویلی است که در کتاب وجود و زمان، نوشته هایدگر، می توان دید.»(۲)

از جمله اساتیدی که کربن از او در فرانسه استفاده نمود، لوئی ماسینیون می باشد. ماسینیون از جمله مستشرقانی است که درباره اسلام و عرفان اسلامی سال ها پژوهش نموده و آثاری از خود به جای گذارده است. از جمله آثار وی کتابش درباره حلاج است که بیانگر دغدغههای عرفانی او می باشد. وی این علاقه را نیز در شاگرد خویش هانری کربن به یادگار گذارد و موجب شد تا نخستین فیلسوف ایرانی که مورد توجه کربن قرار می گیرد، شهاب الدین سهروردی باشد، همان طور که نخستین عارفی که مورد توجه ماسینیون قرار گرفت، محیی الدین عربی بود. به نظر می رسد کربن نیز در تفسیر فکر محیی الدین و تقریب آن با اسماعیلیه، افکار استاد خود را ادامه داده باشد. زیرا ماسینیون معتقد بود:«ابن عربی با اقدام قاطع و برگشت ناپذیر، الهیات عرفانی اسلام را به وحدت گرایی التقاطی قرامطه یا اهل ارتداد انتقال داد.»(۳) (۴)

ص:۴۵

۱- داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۴۴. «کربن گفت: « از آنجا که غرب حس تأویل را از دست داده، ما دیگر قادر نیستیم به رموز کتاب مقدس راه ببریم و جنبه های اساطیری ابعاد قدسی جهان را روز به روز بیش تر به فراموشی می سپریم.» و نخستین بار بود که من به ابعاد باور نکردنی این اصطلاح که کربن اغلب آن را به کار می برد، و چنان که می دانیم، کلید نفوذ به اندرون تأملات وی باقی می ماند، پی می بردم. علامه طباطبایی گفت: « بدون شناختن راز تأویل معنوی آیا می توان از این مسائل سخن گفت؟ معنویت حقیقی بدون تأویل نامکن است.» دو مرد (هانری کربن و علامه طباطبایی) با وجود دشواری های زبان و بیان... با یکدیگر توافق کامل داشتند. من به امکانات بیکران این « مفهوم» تأویل با همه نتایج مترتب بر آن بعدها پی بردم و دریافتم که سراسر زندگی کربن در حکم نوعی کوشش در راه شکوفا کردن هنر تأویل در وجود وی بوده، یعنی رسیدن به نمونه اعلایی از اندیشه درون نگر که وی پیش از آن جنبه هایی از آن را در نمودشناسی کشف کرده بود. اما همان چیزی که در فرایند اندیشه غربی در حکم روندی بود که کسانی چون هوسرل و هایدگر پس از گذشت روزگاران دراز بدان رسیده بودند.... کربن به من می گفت: « منظور از کشف المحجوب همین است، یعنی پرده از باطن حقایق برگرفت.»

۲- داریوش شایگان، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱، ص ۶۸.

۳- کلود عداس، ابن عربی سفر بی بازگشت، نیلوفر، تهران، س ۱۳۸۲، ص ۸۵.

۴- «کنایات با شکوه ماسینیون در باب شیعه گری و صبغه اساساً درس های وی، شعله عرفان را در روح کربن روشن می کرد. بر کنار ماندن از تأثیر کلام وی ممکن نبود. آتش جان وی، و نفوذ جسورانه اش در زوایای نهفته زندگی عرفانی در اسلام، که تا آن زمان هیچ کس بدینسان در آن راه نیافته بود، نجابت، خشم و شوریدگی وی در برابر فرومایگی های این دنیا، همه از عواملی بود که بر جان شنوندگان جوان وی تأثیر می گذاشت. از این گذشته ماسینیون، ضمن پذیرش آشکار سهم اساسی ایران در جهان اسلامی... اذعان داشت که عالم ایرانی هرگز منزلگه مطلوب وی نبوده است. در حالی که کربن، برعکس، ایران را خانه خود احساس می کرد و عجیب این است که فرصت اقامت در این خانه را ماسینیون در اختیار وی گذاشت. به

دنبال پرسش های مکرر در باب روابط فلسفه و عرفان، ماسینیون چاپ سنگی مهم ترین کتاب سهروردی، حکمه الاشراق، را به وی داد و چنین گفت: «این کتاب را بگیرید. فکر می کنم در آن چیزی مناسب حالتان پیدا کنید.» و کربن می گوید: «چیزی که ماسینیون می گفت، همان مصاحبت با سهروردی جوان بود که از آن پس در سراسر زندگی ام دست از من برنداشت.» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۳.

از جمله اندیشمندان مسیحی که هانری کربن چون او، از شیوه پدیدارشناسی استفاده نمود، اتین ژیلسون(۱) است. وی که اندیشمند و فیلسوفی مسیحی و تومیستی است، به مسیحیت با نگاه پدیدارشناسانه می نگرد، و بسیار قابل مقایسه با محققانی چون کربن و ایزوتسو در اسلام و میرچا الیاده در نماد شناسی و اسطوره شناسی از دین است. به نظر می رسد هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود نسبت به اسلام و تشیع به مانند اتین ژیلسون(۲) در مسیحیت عمل نموده و از او الگو گرفته است.(۳)

تفکر هانری کربن درباره عرفان و فلسفه اسلامی

همان طور که اشاره شد، در طول تاریخ نسبت به تفکر شیعه و مذاهب اسلامی، نگرش ها و تفسیر های متفاوتی وجود داشته است. دیدگاه هایی چون دیدگاه کلامی، حدیثی، فقهی، اصولی، فلسفی، عرفانی یا باطنی به دین در طول تاریخ پیروانی داشته، به طوری که هر یک از این دیدگاه ها به جنبه و پاره ای از

۱- Etienne – Henry Gilson .

۲- برای آشنایی با افکار ژیلسون رجوع شود به: اتین ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

۳- داریوش شایگان در باره رابطه کربن با ژیلسون می گوید: « کربن... درس های اتین ژیلسون در بخش علوم مذهبی مدرسه عملی مطالعات عالی را در سال ۲۴ – ۱۹۲۳، با عطش تمام دنبال می کند. وی از این درس ها می آموزد که متون کهن را چگونه باید خواند و تفسیر کرد. تعالیم استادانه ژیلسن چنان تحسینی را در کربن بر می انگیزد که وی تصمیم می گیرد همان را الگوی کار خود قرار دهد. او می کوشد همان دقت نظر جامعی را که ژیلسون در قرائت و درک متون لاتینی و احیای آن ها به کار برده بود، در مورد متون عربی و فارسی ای که خود وی بعدها آن ها را ترجمه و منتشر کرد، به کار برد.» (هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۲۱)

دین اهمیت بیش تری داده و به زاویه ای از اسلام پرداخته است. آنچه در آثار و تألیفات هانری کربن به چشم می خورد این است که کربن به شیعه باطنی یا ولوی گرایش زیادی دارد و بخش اصلی آثار کربن در راستای بیان این تفسیر و قرائت از مذهب شیعه می باشد.

کربن در تقسیم بندی و شناخت ادوار فلسفه اسلامی، از تقسیمات و گونه شناسی متداول در کتاب های تاریخ فلسفه تبعیت نمی کند و به آن ها روی خوشی نشان نمی دهد؛ زیرا وی معتقد است که تاریخ فلسفه اسلامی را باید تاریخ فلسفه نبوی یا حکمت معنوی دانست و از منظر او، حکمت اسلامی که برگرفته از سنت نبوی و ولایت امامان است، دارای عمق و ویژگی هایی است که تاریخ فلسفه اسلامی را از تاریخ فلسفه یونان متمایز می سازد و مؤلفه های آن برآمده از شریعت، طریقت و حقیقت است. از این رو وی در تقسیم بندی تاریخ فلسفه اسلامی، برخلاف مورّخان غربی که تاریخ فلسفه اسلامی را با ابن رشد پایان یافته می دانند، معتقد است که اوج فلسفه و حکمت معنوی اسلام و خصوصاً شیعه پس از این دوره تحقق یافته است. بدین جهت، وی تاریخ فلسفه اسلامی را به سه دوره تقسیم می کند:

۱ ــ از آغاز تا مرگ ابن رشد نخستین دوره تاریخ فلسفه اسلامی است. این دوره از سده های آغازین اسلام و به هنگام ورود فلسفه به سرزمین های اسلامی شروع می گردد و تا سه قرن پیش از صفویه ادامه می یابد. به تعبیر کربن، با مرگ ابن رشد تفسیر خاصی از فلسفه به پایان می رسد، امّا نگاه جدیدی به فلسفه از جانب سهروردی و محیی الدین عربی مطرح می شود که به اعتقاد او، تدوین نوعی حکمت معنوی است. این در حالی است که در نگاه اندیشمندان غربی و

مورّخان فلسفه، مرگ ابن رشد به معنای پایان تاریخ فلسفه اسلامی است و به اندیشه های سهروردی، محیی الدین و دیگر فیلسوفانی که پس از ابن رشد آمده اند، هیچ گونه توجهی نمی شود.

۲ ــ از سه قرن پیش از صفویه دوره دوم آغاز می گردد و تا عصر صفویه ادامه می یابد. کربن معتقد است در این دوره الاهیات صوفیانه شکل می گیرد، و بزرگانی همچون مکتب ابن عربی، تعلیمات نجم الدین کبری، سهروردی، سید حیدر آملی، پیوند میان تشیع با تصوف و آیین اسماعیلی شکل می گیرد.

۳ ــ از عصر صفویه تا کنون دوره سوم نام گرفته است. پاره ای از بزرگ ترین حکمای اسلامی متعلق به این دوره می باشند.(۱)کربن از جمله کسانی است که بر حسب این تقسیم بندی معتقد است که دوره دوم از تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می باشد. از این رو در بیان عرفان و فلسفه اسلامی به اندیشمندان و متفکرینی می پردازد که در ایجاد حکمت معنوی حیات اثر بخش بوده اند، که باید به این شخصیت هایی که در ترسیم کربن از پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده اند، مستقلاً پرداخته شود:

تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی بر پدیدارشناسی هانری کربن

هانری کربن به سهروردی بسیار علاقه مند بود. آن گاه که در فرانسه اشتغال علمی داشت و در حال تخصص یافتن در زبان های باستانی و آموزش زبان های فارسی، عربی و پهلوی بود، موضوع تخصصش را شهاب الدین سهروردی قرار داد. شاید بتوان گفت که توجه کربن به شیعه باطنی و عرفان بر أثر دلدادگی ای

۱- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س ۱۳۷۷، صص ۷ – ۸.

است کـه وی بـه سـهروردی داشت. از جمله کارهـای علمی کربن در ایران، تصـحیح مجمـوع آثـار سـهروردی است که جزء مجموعه گنجینه های نوشـته های ایرانی می باشـد. او نخستین کسـی بود که با همکاری تعدادی از اندیمشـندان ایرانی به جمع آوری مجموعه آثار سهروردی همت ورزید.

سهروردی از جمله نخستین فیلسوفـانی است که مورد توجه کربن بوده و پـایه فکری او را تشـکیل داده است. سـهروردی توجه خاصـی به فلسـفه خسـروانی (ایران باسـتان / پهلوی)، فلسـفه افلاطونی، نو افلاطونی و عرفان اسلامی داشته است و در راه پیوند میان این مؤلفه ها، به طرحی جدیـد از فلسـفه و تبیین عالم دست زد که آن را می توان در کتاب حکمه الاشـراق او دیـد. کلیه عناصـری که مورد توجه سـهروردی است، به نوعی معطوف به عرفان و تفسـیر باطنی از عالم است. سهروردی خود تحت تأثیر فلوطین بود. همان طور که فلوطین در صدد جمع نمودن میان افکار و اندیشه های فیلسوفان پیش از خود بود و فکری اشراقی و شهودی داشت، سـهروردی نیز به هماهنـگ سـازی میـان حکیمان یونان، ایران، پیامبران و عرفا پرداخت. و این امر بسـیار مورد توجه اندیشـمندی چون کربن قرار گرفت که به دنبال تأویلی باطنی از عالم بود. شاید در فرهنگ اسـلامی سـهروردی نخستین کسی باشد که فکرش الهام بخش کربن در طرح مسأله حکمت معنوی به جای فلسفه یونان بوده است.

سهروردی که عناصر ذهنی خود را وامدار افلاطون، فلوطین، فلسفه خسروانی و تصوف اسلامی بود، اعتقاد داشت همه بزرگان اندیشه، فیلسوفان و انبیا به بیان یک حقیقت که همان حکمت اشـراق است، پرداخته اند و بر این باور بود که شناسایی حقیقی، همان حکمت اشراق است که از ابتدای تاریخ جوامع از

هرمس، ـ که گفته شـده همان ادریس پیامبر است ـ زرتشت و دیگر پیامبران تا فیثاغورث، افلاطون، فلوطین و بزرگان صوفیه چون حلاج، بایزید بسطامی، سـهل تستری، ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصـری به آن پرداخته اند و همه آنان از یک حقیقت که با کشف و شـهود و اشراق حقیقت حاصل می گردد، سخن گفته اند.(۱) وی در مسیر بیان حکیمان حقیقی حتی از دانایان و حکمیان ایرانی چون شاهان پیشـدادی مانند فریدون و شاهان کیانی چون کیخسـرو و از افرادی چون بزرگمهر نام می برد و آنان را در کنار حکیمان یونانی چون امپـدکلس و فیثاغورث و عرفایی چون ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصـری می نهد(۲) و معتقـد است که مشابهت میان انـدیشه های افلاطون و اعتقادات ایرانیان باسـتان نمی تواند برآمده از یک اتفاق باشد، بلکه این افکـار مشترک را محصول حکمت باطنی و کشف حقایق عالم اعلی می دانـد.(۳)به همین جهت سـهروردی خود را جانشین و وارث همان حقیقت اشـراقی یا حکمتی می شـمارد که بر حکیمان مـذکور آشـکار شده بود و دارای وحدت متعالی در تمامی جوامع و در میان تمام حکیمان است و حتی افرادی چون ابن سـینا و فارابی را مصداق فیلسوف واقعی نمی داند، بلکه فیلسوف واقعی را عرفا و آن دسته از فیلسوفانی می داند که بهره ای از حکمت و اشراق داشته باشند. وی در یکی از کتاب های خود به بیان رؤیایی می پردازد که در آن از مؤلف اثولوجیا (که به اشتباه ارسطو تصور می شد) می پرسد که آیا مصداق واقعی

۱- ر.ک به: عبدالحسین نقیب زاده، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲، صص ۱۶۶ – ۱۶۵.

۲- شـهاب الدین سـهروردی، حکمه الاشراق، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران، ص ۱۵۷: (... و الاضواء المینویه ینـابیع الخره « خره» و الرأی التی أخبر عنهـا زرادشت و وقع خلسه الملـک الصـدیق کیخسـرو المبارک الیها فشاهـدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا حتی إن الماء کان عندهم له صاحب صـنم من الملکوت و سـموه « خرداد» و ما للأشجار سموه « مرداد» و ما للنار سموه « اردیبهشت»).

۳- غلامحسـین ابراهیمی دینانی، شـعاع اندیشه و شـهود در فلسـفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۶۶، صص ۴۳۹–۴۳۸.

فیلسوف، مشائیانی چون ابن سینا و فارابی هستند یا نه؟ و ارسطو در جواب او می گوید که این چنین نیست و حکمای واقعی بایزید بسطامی و سهل تستری هستند و در واقع حکمایی را که اهل اشراق و شهود هستند، تأیید می کند.(۱)به همین خاطر از نظر سهروردی، فلسفه ارسطو آغاز فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده است(۲) و او مانند افرادی چون مارتین هایدگر، به فیلسوفان پیش از ارسطو چون افلاطون و حکیمان پیش از سقراط چون فیثاغورث و هراکلیتس توجه بیش تری دارد و آنان را به حقیقت و حکمت نزدیک تر می داند(۳) و در واقع می کوشد تا میان حکمت زردشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند.(۴) با وجود آن که سهروردی همان طور که در مقدمه حکمه الاشراق یادآوری می کند، معتقد است که باید اول به دنبال حکمت بحثی و سپس به دنبال حکمت ذوقی بود، اما آنچه جلب توجه می کند، این است که وی با انتقاداتی که به پیروی از غزالی بر فلسفه و منطق ارسطویی وارد می سازد، می خواهد یک رویّه و روش خاصی را در فلسفه اسلامی که کربن از آن الهام می گیرد و از آن به حکمت معنوی تعبیر می کند، فراهم سازد. سهروردی خواست تا از حکمت دینی و سنت اشراقی، رویّه خاص فلسفی خود را بنا نهد. در این مسیر به یک نوع وحدت باطنی و درونی

۱- سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱، تهران، ص ۷۲ (به نقل از بخش ۵۵ الهیات کتاب تلویحات از آثار سهروردی)؛ تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ص ۲۹۵. ارسطو در رؤیا به سهروردی می گوید: « اینان – بایزید بسطامی و سهل تستری – فیلسوفان به حق بودند.» بدین سان حکمت اشراق میان فلسفه و تصوف، پیوندی ایجاد کرد و آن دو از آن پس از یکدیگر جدایی ناپذیر شدند.

۲- سه حکیم مسلمان، ص ۷۱(به نقل از مقاله ششم شهاب الدین سهروردی از طبیعیات کتاب مطارحات).

۳- سهروردی در بیان کمالات و تجربه های عرفانی و عظمت شخصیت افلاطون به نقل داستانی از تخلیه روح و عروج وی به عالم نور می پردازد و می گوید: «و قد حکی الالهی افلاطون عن نفسه فقال ما معناه: إنی ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً و صرت کأنی مجرد بلا بدن، عری عن الملابس الطبیعه، بریء عن الهیولی فأکون داخلاً فی ذاتی خارجاً عن سایر الاشیاء فأری فی نفسی من الحسن و البهاء و السناء و الضیاء و المحاسن العجیبه الانیقه ما ابقی متعجباً فأعلم أنی جزء من اجزاء العالم الاعلی الشریف.»، تلویحات، مجموعه اول آثار سهروردی، چاپ استانبول، ص ۱۱۲.

۴- سه حکیم مسلمان، ص ۷۳.

میان تمامی اندیشمندان، مکاتب و حکیمانی که حقیقت را از مسیر کشف و مشاهده می طلبند، قائل است. و در میان تمامی اندیشمندانی که در حوزه نظر و عمل اشتغال دارند، آنانی را که هم در فلسفه استدلالی و هم در عرفان به کمال رسیده اند، برترین و کامل ترین طیف می داند که به معرفت واقعی رسیده اند و از آنان به حکیم متأله تعبیر می کند(۱) و فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می داند.

هانری کربن معتقد است که نظرات سهروردی بر اندیشه های خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی ابن عربی بی تأثیر نبوده است.(۲) همچنین بر میرداماد که متخلص به اشراق است و بر صدرالمتالهین شیرازی که بر کتاب حکمه الاشراق تعلیقه نوشت و بر عده ای از زرتشتیان شیراز به همراهی موبد بزرگ آذر کیوان که اوپانیشادها و بهگودگیتا را از سانسکریت به فارسی ترجمه کرده اند، تأثیرگذار بوده است. به علاوه کربن معتقد است جمع میان اشراق، ابن عربی و تشیع امری بود که نزد محمد بن ابی جمهور به ثمر رسید و در فاصله سده های نهم هجری (پانزدهم م) و دهم هجری (شانزدهم م) جهش فوق العاده ای به وجود آورد،(۳)به طوری که ابن ابی جمهور احسائی بعدها بر فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه بسیار اثرگذار بوده است.

ص:۵۲

۱- به تعبیر سید حسین نصر، از کاربرد لفظ «متأله» درباره حکیمان اشراقی توسط شهاب الدین سهروردی است که این لفظ برای دسته ای از حکمای الهی در ایران از جمله ملاصدرا به عنوان صدر المتألهین به کار رفته است. (سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۸۳).

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷.

۳- تاریخ فلسفه اسلامی، صص ۳۰۸ – ۳۰۷.

عوامل تأثیرگذار بر نگرش هانری کربن در باره مهدویت

۱) شهاب الدین سهروردی

اشاره

با توجه به موقعیت خاصی که شهاب الدین سهروردی در عالم اندیشه دارد و تأثیر ژرفی که بر فیلسوفان و عرفان شناسان پس از خود گذارد، می توان به پاره ای از نظرات او که درباره مهدویت است، اشاره نمود. نظراتی که یا مستقیماً درباره مهدویت می باشد، و یا نگرشی فلسفی است که توسط دیگران در زمینه مهدویت مورد بهره برداری قرار گرفته است. به این جهت کربن در آثار خود به پاره ای از این آرا اشاره می کند.

۱ _ ۱) نبوت باطنیه

هانری کربن معتقد است که سهروردی به عنوان فیلسوفی که به دنبال تفسیری معنوی و باطنی از دین و فلسفه است، اعتقاد داشت که باید در حکمت و تجربه معنوی و تفسیر باطنی از شریعت، فردی حکیم که سرسلسله حکیمان است و در ادبیات عرفانی موسوم به قطب الاقطاب است، قرار داشته باشد. «در حقیقت، سهروردی کسی را در سرسلسله حکما قرار می دهد که در حکمت و تجربه معنوی به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد.»(۱) از نظر کربن این قطب کسی است که چون به مقامی والا و بلند رسیده، می تواند مفسّر رسالت نبوی باشد و بدون حضور او عالم نمی تواند باقی بماند، حتی اگر مردمان او را نشناسند.

کربن پس از این که نگرش سهروردی را درباره قطب بیان می کند، می کوشد تا هماهنگی این فکر او را با مسأله قطب الاقطاب یا امام در فکر شیعه بیان کند. وی می گوید مسأله امامت که به دنبال دایره نبوت و ختم نبوت قرار می گیرد و با ولایت گره خورده است، از استوانه های نبوت باطنیه باقیه است و پس از پیامبر

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۵.

اکرم(ص) هرچند رسالت مسدود شد و پس از وفات ایشان رسالت نبوی ختم یافت، امّا نبوت باطنیه باقیه، همچنان با مسأله امام (قطب الاقطاب) و ولایت او ادامه می یابد.

کربن معتقد است که دلیل این که فقهای حلب سهروردی را محاکمه کرده بودند، اعتقاد سهروردی به ادامه یافتن نبوت باطنیه به وسیله امامت بوده است. زیرا او گفته است که خداوند قادر است در هر زمانی، حتی زمان کنون، پیامبری را برای انسان ها گسیل دارد. از نظر کربن منظور سهروردی این نبوده که خداوند پیامبری را پس از خاتم رسولان، محمد مصطفی(ص) می فرستد تا شریعت جدیدی را بیاورد، بلکه منظور او نبوت باطنیه بوده است، یعنی خداوند پس از خاتم الانبیا امام را می فرستد که دارای ولایت و نبوت باطنیه است و به تأویل و تفسیر شریعت می پردازد. از نظر کربن این سخن سهروردی دست کم نشانی از تشیع باطنی است که در او قرار داشت: «در محاکمه سهروردی... اگرچه مراد از پیامبری دیگر، نه پیامبر واضع شریعت، بلکه نبوت باطنیه بود؛ امّا این نظریه، دست کم، نشانی از تشیع باطنی در خود داشت. بدین سان سهروردی، با اثر خود که حاصل عمر او بود و با مرگ خود، به عنوان شهید راه حکمت نبوی، فاجعه «غربت غربی» را تا پایان آن به تجربه دریافت.»(۱)

در راستای همین تشیع باطنی، کربن می کوشد تا عناصر فکری سهروردی را که در مسیر درک باطنی از دین و تشیع قرار دارد، آشکار سازد. وی می گوید که سهروردی با استفاده از اصطلاح قرآنی اهل کتاب، یعنی امّتی که دارای کتابی آسمانی هستند، معتقد بود که در رأس این امّت، شخصی با عنوان «قیّم بالکتاب»

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۵.

قرار گرفته است که برای درک معنـای درونی و بـاطنی قرآن و درک مشـکلات قرآن بایـد به او رجوع نمود که این اصـطلاح قیّم بالکتاب که سـهروردی به کار برده است، در تشیع برای نامیدن امام و نقش اساسی او به کار گرفته شده است.(۱) به همین جهت کربن نتیجه می گیرد که بی علت نیست که سـهروردی پس از ذکر نقش قطب در مقدمه اثر مهم خود «حکمه الاشراق» بـار دیگر اصـطلاح خـاص تشـیع را بـه کـار می گیرد. در واقـع این را دلیلی بر این امر می دانـد که میـان تفکر اشـراق و تشـیع نزدیکی وجود دارد؛ زیرا در تفکر عرفـانی و شـیعی اعتقـاد بر این است که یکی از ویژ گی هـای امـام ازجمله امام مهـدی علیه السـلام هدایت باطنی و تفسیر باطنی از شریعت و رسالت است.(۲)به همین جهت مفهوم امام در اندیشه سـهروردی چون تشیع باطنی مسأله ای جدّی بوده است.

۲ _ ۱) عالم مثال

سهروردی به پیروی از افلاطون و نو افلاطونیانی چون فلوطین برای عالـم نظامی طولی قائل بود. و همان طور که افلاطون علاوه بر عـالم مادّه به عالم مُثُل (ایـده ها) قائل بود یا فلوطین که در نظام طولی عالم به ترتیب معتقـد به: احـد، عقل، نفس، طبیعت و مادّه بود، سـهروردی هم با توجه به اصـطلاح شناسـی خاص خود که متأثر از ادبیات اشـراقی بود، معتقد بود که در نظام طولی عـالم، عـالم نور الا‌نوار (ذات خداونـد)، عالم انوار قاهره (عقل)، عالم انوار مـدبّره (نفس)، عالم مُثُل معلّقه (عالم مثال) و عالم مادّه قرار گرفته است.

منظور سهروردی از عالم مُثُل معلّقه غیر از عالم مثالی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و به آن عالم مثل نوریه هم گویند. در واقع سهروردی علاوه بر

ص:۵۵

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷.

۲- در قرآن آیات زیادی وجود دارد که یکی از وظایف امام را صریحاً هدایت به امر و دستور خداوند، بیان می کند. از جمله در سوره انبیاء، آیه۷۳:) و جعلناهم أئمه یهدون بأمرنا (و سوره سجده، آیه ۲۴:) و جعلنا منهم أئمه یهدون بأمرنا (.

این که معتقـد به عـالم مُثُـل افلاطونی (مُثُل نوریه) بود و برای تمامی پدیـده های جزئی عالم یک صورت و مثال کلی در عالم مُثُـل قائل بود، به عالم مُثُل معلّقه یا عالم مثال که حـد فاصل میان عالم محسوس و عالم معقول یا به تعبیر دیگر عالم روحانی و عالم جسـمانی است، قائل بود.(۱)بنـا براین عـالم مثـال افلاطونی (مُثُل نوریه) در نظر سـهروردی غیر از عالم مثالی (مُثُل معلقه) است که وی بیان می کند.(۲) مضافاً او علاوه بر سلسله مراتب عالی فرشتگان به یک رشته عرضی از فرشتگان قائل شد که این رشـته عرضی قابل تطبیق با جهان ارباب انواع یا عالم مُثُلی است که افلاطون به آن اعتقاد داشت و معتقد بود که مُثُل افلاطونی یا عالم ارباب انواع به مانند سلسله طولی از یکدیگر تولد پیدا نمی کنند.

بنابراین عالم مثالی که سهروردی از آن سخن می گوید، حد میانه و حد وسط عالم معقول و عالم محسوس قرار گرفته است و به تعبیر فیلسوفان، خیال فعّال می توانـد آن را درک کنـد. از نظر وی مُثُل معلقه یا عالم مثال عالمی است که فراتر از عالم مادّه یـا عالم جسـمانی است و قائم به ذات می باشـد و دارای بعضـی از ویژگی های عالم مادّه چون صورت و شـکل می باشـد، امّا دارای جِرم و بُعـد نیست. در واقع موجودات جهـان حسـی، مظـاهر و جلوه ای از عـالم مثـال هسـتند و هر چه در عالم مادّه قرار دارد، جلوه ای از عالم مثال می باشد.

۱- ر.ک به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، چاپ دوم، حکمت، تهران، س ۱۳۶۶، صص ۴۱۵ – ۴۱۳؛ سـید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ۸۵- ۸۴؛ میر عبدالحسـین نقیب زاده، درآمدی به فلسـفه، چاپ دوم، آگاه، تهران، س ۱۳۷۲، ص ۱۶۷.
۲- سـهروردی در حکمه الاشـراق درباره تفاوت عالم مُثُل معلقه (عالم مثال سـهروردی) و مُثُل نوریه (عالم مثال افلاطونی) می گویـد:«... و الصور المعلقه لیست مُثُـل افلاطون فان مُثُل افلاطون نوریه ثابته فی عالم الانوار العقلیه و هـذه مُثُل معلقه و لیس لها محل فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم.» (حکمه الاشراق، چاپ سنگی، ص ۵۱۱)

سهروردی بنا به قاعده امکان اشرف که وجود ممکن اَخَس را قبل از ممکن اشرف ممتنع می داند، معتقد است که عالم برتر باید قبل از عالم پست تر تحقق داشته باشد و با این حساب، عالم مثال باید پیش از عالم مادّه وجود داشته باشد، و هر عالم پست تر نسبت به عالم برتر، حالت محبت و کشش دارد و وجودش وابسته به آن عالم است. سهروردی مُثُل معلّقه را جواهری روحانی دانسته که در عالم مثال قائم به ذات خود می باشند و معتقد است که غرایب و عجایب عالم مثال بی پایان و شهرهای آن غیر قابل احصا است و افرادی که اهل ریاضت بوده و از علوم مرموزه برخوردار باشند، می توانند از راه های مختلف، امور غیب را دریافت نمایند.(۱)

کربن در تاریخ فلسفه خویش در توصیف عالم مثال معلّقه سهروردی می گوید:

«در این عالم که می توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف باز یافت، عالم مثال، قوام و استقلالی پیدا می کند که آن را به مدخل عالم ملکوت تبدیل می کند. شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در همین عالم قرار دارد».(۲)

سهروردی معتقد بود که اهل اشراق در خلسه های معتبر و مکرر خود به عالم هورقلیا راه یافته و «هورخش» را مشاهده می نمایند. منظور از هورخش در زبان اشراقیون وجهه عالی الاهی است که در زیباترین صورت متجلی می گردد و سهروردی درباره آن می گوید:

«و قد یکون المخاطب یتراء فی صوره إمّیا سماویه او فی صوره ساده من السادات العلویه و فیشجاه الخلسات المعتبر فی عالم «هورقلیا» للسید العظیم «هورخش» الاعظم فی المتجسدین المبجل الذی هو وجه الله العلیا علی لسان الاشراق....»(۳)

۱- شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، صص۴۱۸ – ۴۱۷.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۳- المشارع و المطارحات، چاپ استانبول، ص ۴۷۴.

کربن کلمه «فیشجاه» در سخن سهروردی را به معنای «پیشگاه» معنی

نموده است.

بنا به نظر کربن این عالم مثال که حد واسط میان عالم معقول و عالم جسمانی است و توسط خیال فعّال درک می شود، عالمی است که می توان در آن همه غنا و تنّوع جهان محسوس را به حالت لطیف بازیافت و در واقع عالم مثال، مدخل و ورودی عالم ملکوت می باشد و سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجود شناسی این عالم وسط و مرز میان عالم مادّه و ملکوت را بیان و تأسیس نموده است و همه عرفا و حکمای اسلام پس از سهروردی به این بحث برگشته و آن را بسط داده اند. هانری کربن در این باره چنین می گوید:«به نظر می آید که سهروردی نخستین فیلسوفی است که وجود شناسی این عالم واسط را تأسیس کرده است و همه عرفا و حکمای اسلام به این بحث بازگشته و آن را بسط خواهند داد.»(۱)از این رو عالم مثال که مکان «اجسام لطیف» است، عالمی است که از طریق آن رموزی که پیامبران و تجربه های عرفانی به آن اشاره دارند، تحقق می یابند. بنا به نظر کربن تأویل داده های قرآنی به واسطه همین عالم انجام می پذیرد و بدون این عالم، جز کنایه ای مجازی امکان پذیر نخواهد بود.(۲)

نگرش ابداعی سهروردی درباره عالم مثال و قرار گرفتن شهرهای تمثیلی جابلقا، جابلسا و هورقلیا در این عالم موجب شد تا پس از او عده ای از متفکران از جمله ابن ابی جمهور که تأثیر او بر فرقه شیخیه محسوس است، متأثر از نظر سهروردی گردند، مضافاً که مؤسس فرقه شیخیه یعنی شیخ احمد احسائی و سید کاظم رشتی و دیگر بزرگان شیخیه بنا بر همین تفکر عالم مثال، معتقد به عالم

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۰.

هورقلیا و زنـدگی کردن امام مهدی علیه السـلام و خانواده ایشان در آن عالم گردیدند، و بر اثر همین فکر که امام مهدی علیه السـلام در عالم هورقلیا زندگی می کند، بحث دیگری را با عنوان رکن رابع مطرح نمودند، مبنی بر این که امام مهدی ع چون در عالم لطیف و فرامادی هورقلیا زندگی می کند، برای اداره عالم مادّی نیازمند یک جانشین است که باب و نماینده او باشد. این امر لاجرم آن ها را معتقد به بحث «رکن رابع» ساخت. بر اثر همین فکر پس از شـیخ احمد احسائی و بزرگان فرقه شـیخیه، افرادی چون علی محمد باب و حسـینعلی بهاء با تکیه بر بحث عالم هورقلیا، خود را در ابتدا باب حضـرت مهدی ع و به تدریج خود را مهدی علیه السـلام خطاب نمودند و افکار و اعتقاداتی را دامن زدند که تاکنون نیز پیامدهای آن دامن گیر مسلمین می باشد.

۲) ـ فرقه اسماعیلیه

از جمله فرقه هایی که دارای گرایش باطنی و تأویلی است، فرقه اسـماعیلی می باشد، به طوری که آنان نسبت به تمامی احکام و آداب دینی تأویلات و تفسیرهای بـاطنی ارائه می دهنـد. این فرقه به جهت آن که در برهه ای از تاریـخ در ایران نشـو و نما یافتند و حتی توانسـتند در مدتی حکومت ایران را به دست بگیرند، در فرهنگ و تمدن ایران تأثیر به سزایی داشتند به گونه ای که بعضی از اندیشمندان بزرگ اسلامی گرایش اسماعیلی داشته اند.

به جهت گرایش و رویکردی که فرقه اسـماعیلی به تأویـل معنوی امور دینی از خود نشان می دهـد و در واقع، از گرایش های بـاطنی شـیعه تلقی می گردنـد، این امر برای هـانری کربن از اهمیت به سـزایی برخودار می باشـد. کربن که در تفسـیر حکمت معنوی شـیعه به تمامی فرقه ها و گرایش های عرفانی و باطنی شـیعه توجه خاصی از خود نشان می داد، نمی توانست از مذهب اسماعیلی به راحتی گذر کند.

تأویل در تفکر اسماعیلی برای کربن بسیار حائز اهمیت و همین امر او را متوجه این مذهب نمود. وی در مقاله ای که پیرامون تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام نوشته است، درباره فرقه اسماعیلی می گوید:

«به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن فکر و حقیقت هادیه «عقل هدایت» (امام از نظر شیعیان) رخ می گشاید و با کلمه (Exegesis) لایتن فکر هجرت به خاطر می آید؛ یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج از مجاز و بردگی نسبت به ظاهر کتاب و هجرت به خارج از تبعیدگاه و مغرب، یعنی عالم ظاهر به قصد مشرق دیدار و تفکر اصیل و باطنی است. از نظرگاه عرفان اسماعیلی کار تأویل توأم با یک ولادت روحانی است، به این معنی که تفسیر متن کتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممکن نیست. امّا این تفسیر و تأویل نوعی علم میزان است. از این نظرگاه روش و کیمیاگری جابربن حیان موردی از موارد اطلاق تأویل است که اصل آن اختفای ظاهر و انکشاف باطن خفی است.»(۱)

از همین رو بخشی از آثار اسماعیلی و اندیشمندان این فرقه مورد مطالعه و پژوهش وی قرار گرفتند و کربن به شرح تفکرات پاره ای از بزرگان اسماعیلی در کتاب تاریخ فلسفه خویش می پردازد. از جمله کارهای کربن در این زمینه، نامه هایی است که او درباره مذهب اسماعیلی جمع آوری نموده است و در این زمینه نامه نگاری هایی را با یکی از بزرگ ترین اسماعیلی شناسان عصر خود ولادیمیر ایوانف داشت که به زبان فارسی نیز چاپ گردیده است.(۲) همچنین وی کتاب «کشف المحجوب» تالیف ابو یعقوب سجستانی را که درباره مذهب اسماعیلی است و در قرن چهارم نوشته شده، با مقدمه ای به زبان فرانسوی چاپ نموده است، علاوه بر آن، کتاب «جامع الحکمتین» اثر ناصر خسرو قبادیانی را با

۱- هانری کربن، مبانی هنر معنوی، گردآوری زیر نظر علی تاجدینی، چاپ دوم، دفتر مطالعات دینی هنر، تهران، س ۱۳۷۶، صص ۲۸ – ۲۷.

۲- زابینه اشمتیکه، مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف، ع. روح بخشان، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲.

تصحیح و مقدمه ای به زبان فرانسوی ترجمه نمود. باید اذعان کنیم که فرقه اسماعیلی در کنار شیخیه و گرایش عرفانی از امامیه بیش ترین سهم را در شناخت کربن از اسلام باطنی و حکمت معنوی شیعه داشته است.

۳) _ ابن عربی

وی ملقب به محیی الدین و از جمله شاخص ترین عارفان است که از او به پدر عرفان نظری یاد می گردد. بدین جهت، هانری کربن نمی توانسته به او توجه ویژه نداشته باشد. شاید بتوان گفت محیی الدین پس از شهاب الدین سهروردی، بیش ترین توجه کربن را به خود مشغول نموده است. و کربن پاره ای از شرح های فصوص الحکم محیی الدین را چون شرح سید حیدر آملی «جامع الاسرار و منبع الانوار» تصحیح نموده و بر آن پاورقی و مقدمه نوشته است و از جمله مجموعه آثاری است که به فرانسوی نوشته شده و مورد توجه کربن قرار داشته است.(۱)

۴) _ سید حیدر آملی

کربن در تقسیم بندی تاریخ تشیع معتقد است که سید حیدر آملی مهم ترین رخداد مرحله سوم تاریخ شیعه است؛ یعنی مرحله ای که از زمان خواجه نصیر الدین طوسی (۱۲۷۰م) که همراه با هجوم مغولان است، آغاز می شود و تا عصر صفوی ادامه می یابد. این بدان جهت است که سید حیدرآملی بر اساس نگرش باطنی کوشید میان تصوف و تشیع وحدتی ایجاد کند و این امر برای کربن بسیار شایان توجه بود. کربن در این باره می گوید:

«بسط مطالعات اسماعیلی و پژوهش های جدید درباره حیدر آملی حکیم عرفانی شیعی (هشتم ق / چهاردهم م) منجر به این امر شده است که مسأله روابط میان تشیع و تصوف به شیوه ای نو طرح شود... تصوف

۱- حیدر بن علی آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۸.

عالی ترین کوشش درونی سازی وحی قرآنی، گسست با صرف ظاهر شریعت و سعی در باز زیستن تجربه درونی پیامبر در شب معراج است.»(۱)

البته به نظر می رسد سید حیدر آملی در وحدت بخشی میان تصوف و تشیع و این که باطن تصوف همان تشیع است و باطن تشیع همان تصوف است، از شهاب الدین سهروردی الهام گرفته باشد. و همان طور که اشاره شد، نخستین کسی که با نگاهی شهودی و اشراقی میان باطن عرفان و فلسفه در نزد فیلسوفان پیش از سقراط، افلاطون و افلوطین با انبیایی چون هرمس، زردشت و دیگر انبیا وحدت ایجاد نمود، سهروردی بود. به همین جهت کربن در بخش های فراوانی از کتاب تاریخ فلسفه خود تأثیر پذیری اندیشمندان پس از سهروردی را از وی گوشزد می کند.

تقریب باطنی مذاهب

کربن علاقه خاصی به مذاهب و فرقه های باطنی و حکمی دارد و به شیعه (اسماعیلی، شیخیه و امامیه)، حکمت خسروانی و مذهب زرتشت نیز از این منظر می نگرد. با توجه به این علاقه، گاه نیز برای تقریب و پیوند باطنی میان این مذاهب و فرقه ها و نشان دادن روحیه مشترک و حکمت معنوی میان آن ها، تلاش فراوانی می کند. از جمله این که وی درباره مسأله مهدویت در شیعه و سوشیانس در تفکر زرتشتیان به سخنی از قطب الدین اشکوری که از شاگردان میرداماد است، استناد می کند. اشکوری عقیده داشت که سوشیانس زرتشتیان همان است که ایرانیان به عنوان امام منتظَر بدان اعتقاد دارند و کربن با تکیه بر این سخن

ص:۶۲

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۶.

می گوید، که این سخن اشکوری بیانگر این است که اندیشه ایران شیعی همان منحنی اندیشه ایران باستان را دنبال می کند و گویی که همان سخن را می گوید که روح ایرانی با آن مأنوس بوده و به آن اعتقاد می ورزیده است.(۱)

کربن می کوشد تا میان سخنان نمادین و رمزگونه زرتشتیان درباره سوشیانس ــ که چهره ای نامرئی است و از نطفه ای که در آب های دریاچه کانسائویا نگهداری شده، به طرز اسطوره ای تولد می یابد ــ با سخنانی که در مکتب شیخیه بر اساس عالم غیر مادی و هورقلیایی گفته می شود، نوعی هماهنگی ایجاد سازد. چرا که همان طور که زرتشتیان درباره تولد سوشیانس سخنانی اسرارآمیز و نمادین می گویند، قائلان به عالم هورقلیایی و عالم مثال هم درباره فوق الارضی بودن و مکان غیر مادی ای که محل زندگی امام مهدی علیه السلام است، سخنانی رمزگونه و اسرارآمیز می گویند. و با توجه به این که از ویژگی های تفکری که مبتنی بر تأویل و باطن گرایی است، سخنان نمادین، رمزگونه، تلمیحی و کنایه ای است، کربن در بیان آیین ها، اعتقادات و افکار ادیان و مکاتب از نمادشناسی و رمز شناسی مذاهب به شدت استفاده می کند.

نماد شناسی تطبیقی

کربن در راستای مفهوم تأویل باطنی، به نمادشناسی تطبیقی میان مذاهب شدیداً علاقه دارد و به جهت انس با اسماعیلی، شیخیه و عرفان شیعی می کوشد تا میان مفاهیم، اعداد و آیین ها نوعی هماهنگی و توافق ایجاد کند. بدیهی است که در تفکر و اندیشه عرفانی که با تأویل عمق و معنا و از طرفی با تأویل سطوح

۱- هانری کربن (آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی)، ص ۱۶۳.

متفـاوت معنـا سـر و کـار دارد، وجود رمز، نمـاد و تلمیـح به فراوانی دیـده می شود و از آن جا که کربن به تقریب میان تمامی تفکرات بـاطنی در تاریـخ فلسـفه و عرفان و مـذاهب اسـلامی می اندیشـد، از این رو می کوشـد تا میان آن ها نزدیکی و وفاق ایجـاد سازد. به عنوان مثال، درباره تعـداد امامان دوازده گانه شـیعه به اهمیت رمزی و تطبیق آن با دوازده صورت فلکی منطقه البروج یا دوازده تن از نقبای بنی اسـرائیل و دوازده چشـمه ای که با عصای حضـرت موسـی شـکافته شـده یا دوازده هزار سال ادوار تاریخی مورد اعتقاد زرتشتیان یا تطبیق آن با ساخت مکعبی دوازده گانه کعبه می پردازد.(۱) وی می گوید:

«حـدیثی شـیعی، نزول نور محمدی در این جهان را به صورت نزول تدریجی به سوی دوازده حجاب نورانی توصـیف می کند که دوازده امـام، تمـثیلی از دوازده هزار اعصـار جهـان است. دوازدهمین هزاره، امـام رسـتاخیز یـا قـائم قیـامت است. بنـابراین، وجدان شیعی نیز دوره بندی اعصار جهان را مطابق تصویری دوازده گانه فهمیده است.»(۲)

کربن معتقـد است که بـاور به دوازده چهره مقـدس در دوران مسـیحیت بـا دوازده چهره مقـدس در تفکر امامیه، خود گویای پیوند معنوی میان مسـیحیت و اسـلام است و در تبیین این ارتباط، اشاره به مادر امام مهدی علیه السلام، حضرت نرجس خاتون می کند که در ابتدا مسـیحی و از شاهزادگان روم و مادرش از نسل حواریون حضـرت مسـیح و شـمعون وارث معنوی حضرت عیسـی بود و پس از آن به دین اسـلام در آمـد، از این رو او را واسـطه و حلقه اتصـال میان معنویت اسـلام و مسـیحیت و عامل آشنایی مسیحیت با اسرار اسلام تلقی می کند.(۳)

۱- هانری کربن (آفاق تفکر معنوی در ایران اسلامی)، صص ۱۶۱ – ۱۶۰.
۲- هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۴۲.
۳- هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۶۲.

همچنین وی در تطبیق میـان اصـطلاحات، به لفـظ پاراقلیـط در انجیـل و تطبیق آن با امام مهـدی علیه السـلام می پردازد. او می گوید پیامبر اکرم(ص) را پیش از آمدنش با لقب پاراقلیط خطاب می کردند و از آن جایی که میان خاتم نبوت و خاتم ولایت که امـام عصـر علیه السـلام است، همبسـتگی وجود دارد، اندیشـمندان شـیعی چون عبـدالرزاق کاشـانی و سـید حیـدر آملی به صراحت امـام دوازدهم را با پاراقلیط که آمـدن او در انجیل یوحنا بشارت داده شـده است، یکی می داننـد و کربن دلیل آن را این گونه تبیین می کند که، چون با آمدن امام یا پاراقلیط دوره معنای معنوی صرف وحی های الاهی، یعنی حقیقت دیانت که همان ولایت باقیه است، آغاز خواهد شد و فرمانروایی امام، عامل زمینه سازی قیامت القیامات خواهد شد.(۱)

تفسیر باطنی هانری کربن از اسلام

نگرش و قرائت کربن از شـیعه، بـاطنی و مبتنی بر تفسـیر معنوی است. بـا وجود آن که از منظرها و زوایای متفاوتی می توان به شیعه نگریست، اما آنچه در شیعه مورد توجه وی قرار گرفت، جنبه حِکمی و معنویت باطنی شیعه بود. و این همان جنبه ای بود که کربن را علاوه بر شـیعه دوازده امامی، متوجه اسـماعیلیه، شیخیه و حکمت خسروانی نمود، به گونه ای که کوشید تا عناصر اعتقادی و حِکمی مشترک این تفکرها را بیان نماید و میان آن ها پیوند و همخوانی

به وجود آورد.

از دیدگاه کربن و بر اساس نگرش عرفانی، اختلاف اهل سنت و شیعه تنها بر سر جانشینی و رهبری سیاسی امام علی ع و خلیفه نخست نیست؛ بلکه

ص:۶۵

۱- هانری کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۱۰۸.

اختلاف آن ها ریشه ای تر و بنیادی تر از مسأله رهبری سیاسی است. زیرا اگر جانشینی و خلافت پس از پیامبر اکرم(ص) را صرفاً یک نوع حکومت سیاسی و زعامت اجتماعی بدانیم، بعد از قرن نخست اسلام نباید این امر برای فریقین قابل توجه باشد و بر سر آن گفت و گویی شود. زیرا آن بحث، هم اکنون منقضی شده است، در حالی که همیشه در حیات اعتقادی و فکری فریقین، این گفت و گو وجود داشته است و هنوز هم مسأله امامت ــ بر خلاف مسأله خلافت ــ از جنبه کلامی و اعتقادی مطرح می باشد. از نظر کربن، ادامه حیات معنوی اسلام و تأویل شریعت مبتنی بر مسأله امامت است که بنا به اعتقاد شیعه، امام دارای ولایت و عهده دار تفسیر دین است و به تعبیر سهروردی، قیّم بالکتاب است. به همین جهت شیعه معتقد است که اگر حجت خدا در زمین نباشد، زمین اهل خود را فرو خواهد برد.(۱)و یا نشناختن امام هر عصر و دوره توسط انسان های آن دوره را به مثابه حیات جاهلانه و زندگی شرک آلود تلقی می کند.(۲) پس امامت در تفکر شیعه نوعی جایگزین شدن امام به جای نبی در تبین و تفسیر دین می باشد. از این رو پس از وفات پیامبر اکرم(ص)، امامان یکی پس از دیگری تا ظهور امام عصر علیه السلام برای این مقام برگزیده شده اند. به همین دلیل کربن معتقد است که در تفکر اهل سنت، پس از وفات نبی اکرم(ص) اسلام به شریعت محدود می گردد، امّا در تفکر شیعه، شریعت نبوی به حیات خود ادامه می دهد. از این رو، او تمایز اصلی شیعه و سنی را بر این اساس می داند و بنا بر همین اصل، کربن به مسأله

۱- لولا الحجه لساخت الارض بأهلها.

۲- در واقع از مفهوم این روایت که گفته شده است: « من مات ولم یعرف امام زمانه، مات میته جاهلیه» استنباط می گردد که اگر کسی امام زمان خویش را نشناسد، مرگ او چون مرگ عصر جاهلیت است و به تبع زندگی و حیات او هم، حیات جاهلانه خواهد بود.

مهدویت توجه خاصی دارد و آن را قله اصلی تفکر شیعی در عصر غیبت تلقی می کند. در واقع، از سپیده دم خلقت، حیات انسان با نبوت حضرت آدم و به دنبال آن نبوت خاتم النبیین آغاز می شود و با ظهور امام عصر علیه السلام پیگیری می شود. به همین جهت از نظر او مفهوم انتظار، به معنای چشم به راه بودن کسی است که با ظهورش معانی درونی و باطنی دین را می خواهد آشکار سازد.

کربن در بیان تفکر باطنی اسلام و حکمت معنوی شیعه، میان دو بعد رسالت و امامت ارتباطی تفکیک ناپذیر قائل است. وی معتقد است که پیامبر بیانگر رسالت و شریعت است که در طی بیست و سه سال به بیان پیام و رسالت الاهی پرداخت و شریعت توسط ایشان بیان شد، امّا بُعد دیگر شخصیت پیامبر که امامان دوازده گانه شیعه هم با او در این امر شریک هستند، امامت است. امام کسی است که توانایی فهم باطنی و جنبه ملکوتی شریعت در او است و امامت طریقتی است که انسان ها را به حقیقت خواهد رساند. به این ترتیب سه جنبه شریعت، طریقت و حقیقت به سرانجام خواهد رسید تفکر کربن در این باره مبتنی بر سخن نبوی است که فرمودند:«الشریعه اقوالی، الطریقه اعمالی و الحقیقه احوالی؛ سخنان من به منزله شریعت است و رفتار من به مثابه طریقت و احوال من حقیقت است.

در بیان برتری مقام امامت رسول اکرم(ص) و پاره ای از انبیا ــ آنان که برخوردار از این مقام بودند ــ بر نبوتشان همین استدلال قرآنی کفایت می کند که حضرت ابراهیم، آن گاه که از ابتلائات و امتحانات سخت با موفقیت و سربلندی خارج می شود، مفتخر به مقام امامت می گردد(۱)و خداوند به پاس ارزش دادن به

۱- قرآن در سوره بقره آیه ۱۲۴، در باره به امامت رسیدن حضرت ابراهیم می فرماید:) و إذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فأتمهن قال إنی جاعلك للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین (. این آیات برتری مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام را بر نبوت وی نشان می دهد، همان طور که عصمت را برای امامت اثبات می کند. زیرا آن گاه که حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند می پرسد که آیا این مقام به ذریه و فرزندان من هم می رسد، خداوند در جواب می فرماید، ظالمان که در این جا منظور گناهکاران هستند، شایسته این مقام نمی باشند. که از مفهوم آیه استنباط می شود که بنا بر این امام باید بری از گناه و ظلم باشد.

صبر و شکیبایی او با وجود آن که در آن زمان مقام نبوت را دارا بود، مقام امامت را به او اعطا می کند. از این رو خداوند در سوره انعام درباره حضرت ابراهیم علیه السلام که دارای مقام امامت بود چنین می گوید:) وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض و لیکون من الموقنین((۱) یعنی ما ابراهیم را _ آن گاه که امام بود _ به آگاهی و اشراف به ملکوت و باطن عالم و کائنات رساندیم.

بنابراین مقام امامت حضرت ابراهیم علیه السلام برتر از مقام نبوت او بود که خداوند تنها پس از آزمون های سخت این مقام را به او داد. به همین دلیل کربن امام را بشر ملکوتی می داند، به طوری که اگر عکس این قضیه صدق می کرد و مقام نبوت برتر از مقام امامت بود، هیچ گاه اعطای این مقام نمی توانست برای او یک پاداش تلقی گردد.

در حقیقت یکی از ویژگی هایی که در قرآن و عرفان برای مقام امامت بیان شده است و کربن به آن توجه خاصی دارد، این است که اگر کسی به مقام امامت برسد، علاوه بر جنبه مُلْکی بر جنبه ملکوت نیز اشراف و احاطه پیدا خواهد نمود و دانای به عوالم برتر هستی خواهد شد. در واقع باید گفت که ریشه قرآنی موضوع قوس صعود یا سیر طولی عوالم و قوس نزول که در میان عارفان و حکیمان مطرح است، مبتنی بر همین آیه ای است که شأن نزول آن درباره حضرت ابراهیم علیه السلام است و هر یک از عارفان و فیلسوفان به گونه ای این عوالم را با عناوینی همچون حضرات خمس، قوس صعود و قوس نزول و امثال آن بیان نموده اند به طوری که می توان گفت که بیان و ترسیم این عوالم چندگانه چه در

۱- سوره انعام، آیه ۷۵.

میان فیلسوفان اشراقی همچون سهروردی و پیروانش و چه در میان فیلسوفان مشائی همچون ابن سینا و پیروانش با ادبیات خاص هر یک از این دو مشرب متداول بوده است، مضافاً که در بیان این عوالم، از تفکر نوافلاطونیانی همچون فلوطین بی بهره نبوده اند، به طوری که عارفان و آنان که روش ذوقی و شهودی داشته اند با بهره گیری از ادبیات قرآنی و فلسفی به ترسیم این عوالم پرداخته اند.

از جمله ویژگی های کسانی مانند پیامبر اکرم(ص) یا پیشوایان شیعه که به مقام امامت رسیده اند، این است که به جنبه ملکوتی عالم مُلْک احاطه و بر تأویل عالم اشراف دارند. از خصوصیات علم به ملکوت و باطن عالم این است که امام می تواند بسیاری از اموری را که توده مردم به آن جهل دارند و دلیل آن را نمی دانند، تأویل کند و لایه های درونی عالم را تفسیر نماید، همان طور که حضرت خضر علیه السلام به جهت علم به ملکوت عالم، باطن و تأویل اموری را که هنگام همراهی حضرت موسی علیه السلام انجام داده بود و در قرآن به سه مورد آن اشاره شده، بیان نمود. به همین ترتیب امام نیز به باطن عالم اشراف دارد و می تواند تأویل امور عالم را بیان کند.(۱)بدان جهت در قرآن آمده است، آنانی که امام هستند و از ملکوت عالم باخبرند، از راسخان علم هستند که بر بطون و حقایق قرآن احاطه دارند و توانایی تأویل قرآن و امور عالم را دارا هستند.(۲)

۱- امام صادق علیه السلام در سخنی می فرماید که خدا رحمت کند برادر ما حضرت موسی را که اگر شکیبایی و صبر پیشه می کرد و می توانست کارهای حضرت خضر علیه السلام را - که بر حسب علم به باطن و تأویل عالم صورت می پذیرفت - تحمل کند، حضرت خضر علیه السلام هفتاد مورد از تأویل کارهای خود را برای حضرت موسی علیه السلام بیان می داشت. همچنین از جمله توانایی هایی که ائمه بر حسب مقام امامت و به جهت آگاهی به ملکوت عالم و علم به تأویل دارا بودند، پیشگویی هایی است که آن بزرگواران بیان داشته اند. از جمله سخنانی که امام علی علیه السلام به ابن ملجم درباره قتل خود می گوید یا سخنی که امام علی علیه السلام به سعد ابی وقاص در باره پسرش عمر سعد و جریان قتل سیدالشهداء امام حسین علیه السلام توسط او بیان می دارد. همه این موارد حاکی از علم به باطن، تأویل و ملکوت عالم است و اثبات می کند که آنان از مصادیق راسخون در علم می باشند.

۲- قرآن درباره آنان که علم به تأویل دارند، در سوره آل عمران، آیه ۷، می فرماید:) و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم (. در نگرش قرآن تنها کسانی که از راسخان در علم باشند و به باطن و ملکوت امور عالم آگاه باشند، توانایی تأویل را خواهند داشت. بر این اساس کربن معتقد است که فهم معانی با توجه به مرتبه معنوی امکان پذیر است و در این باره می گوید: « تمایز معانی، با توجه مراتب معنوی، میان انسان ها صورت گرفته است که درجات آن را استعداد درونی آنان متعین کرده است.» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸).

از جمله روایـاتی که کربن آن را دربـاره سـطوح متفاوت حقیقت عالم و همچنین برای طرح مسأله وجود ظاهر و باطن در عالم مطرح می سازد و تفسیر باطن عالم را نیازمند به حکمت معنوی و نبوی می داند، این سخن امام

صادق علیه السلام است:

«کتـاب خـدا حـاوی چهار امر است: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق که عبارت به عوام، اشارت به خواص، لطایف به اولیا و حقـایق به انبیـا تعلق دارد.» یـا در روایتی دیگر آمـده است: ظـاهر نص به شـنوایی، اشـارات به فهم، لطایف به تأمل و حقایق به حقیقت اسلام تعلق دارد.»(۱)

از این رو پیـامبر علاـوه بر این که در مقـام رسول بودن به تنزیـل و ظـاهر قرآن و شـریعت می پردازد، در مقام امامت به تأویل، باطن و حقیقت هم می پردازد که پس از او امامان نیز هرچند که در تنزیل قرآن با پیامبر اکرم(ص) شـرکت نداشـته اند، امّا در تأویل و تفسـیر باطنی شـریعت نبوی با وی اشتراک دارنـد. به همین جهت کربن در مقاله نخست از تاریـخ فلسـفه خود در بیان حکمت معنوی شیعه، آن دسته از روایاتی را که اشاره به وحدت نورانی پیامبر و امامان دارد، ذکر می کند، مانند این که پیامبر اکرم(ص) می فرماید:

«أنا و علی من نور واحد» یا «اول ما خلق الله نوری».

این دسـته از روایـات بیـانگر مسؤولیت مشترک و یکسـانی است که پیـامبر و امامـان به جهت مقام امامت، دارنـد که آن همان ولایت و سرپرستی نسبت به انسان ها است.

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۸.

بنابراین از دیگر ویژگی ها و خصوصیات مقام و منصب امامت علاوه بر تأویل، مسأله ولایت است. در واقع کسی که به مقام امامت الاهی نصب شده باشد همچون پیامبر اکرم(ص) و امامان دوازده گانه، دارای ولایت باطنی و مقام سرپرستی است که بر این اساس مؤمنان باید نسبت به امام حالت محبّت، انقیاد و اطاعت داشته باشند.(۱)در تفکر شیعه، امام بیانگر جنبه های باطنی شیعه و طریقت دین تلقی می گردد که مؤمنان را به حقیقت دین واصل می سازد. به همین جهت، کربن معتقد است رویکرد عرفانی که مبتنی بر تأویل و تفسیر حِکمی از باطن دین است، در غیر اندیشه شیعه امکان تحقق نداشته است. زیرا به جهت مفهوم امامت و ولایت در تفکر شیعه است که عرفان رشد و بالندگی یافته است و ولایت عارفان بنا به نگرش عارفان از کسی اخذ می شود که صاحب ولایت باشد که همان امامان معصوم هستند. به همین جهت عرفا می کوشند تا سر سلسله عرفان و ولایت جزئیه خود را سینه به سینه به یک امام معصوم متصل سازند و این را امری ضروری تلقی می کنند. زیرا «ولایت جزئیه» یا به تعبیر خواجه عبدالله انصاری «ولایت قمریه» مأخوذ از «ولایت کلیه» یا «ولایت شمسیه» است که منظور از آن پیامبر اکرم(ص) و پس از ایشان ائمّه دوازده گانه می باشند.

تفسیر مهدویت از دیدگاه هانری کربن

بر خلاف بسیاری از خاورشناسان که در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی، نگاهی همه جانبه و عمیق ندارند و به هر یک از مؤلفه های دین به صورت

۱- قرآن در این خصوص می فرماید:) اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (یعنی مؤمنان باید به اطاعت خدا و رسول و صاحبان امر (امامان) بپردازند. و موارد مذکور در ادبیات قرآنی از مصادیق صاحبان دارای ولایت می باشد. کلمه ولایت دارای دو معنا است. آن گاه که این کلمه درباره خداوند، رسولان و امامان به کار می رود، به معنای سرپرستی و فرماندهی است و آن گاه که درباره مؤمنان و پیروان به کار رود، به معنای فرمانبرداری و اطاعت بی چون وچرا است. این تفاوت را از جنبه ادبی با فتحه و کسره واو در کلمه ولایت نشان می دهند.

تفکیکی و تحلیلی نگریسته و از عناصر دین تحلیل ارگانیک و ساختاری ارائه نمی دهند، کربن از جمله محققینی است که وقتی به اسلام می نگرد، به جهت روش پدیدارشناسانه، به دنبال شناخت اصلی ترین و محوری ترین عناصر آن می باشد و به صورت میدانی و شبکه ای به تحلیل این عناصر محوری می پردازد. از این رو یکی از مؤلفه های بنیادین که برای او جلب توجه می کند، مسأله مهدویت است. وی آن را از محوری ترین عناصر اعتقادی عرفان و حکمت شیعی تلقی می کند. از دیدگاه کربن، مهدویت به معنای تفسیر باطن دین و ظهور امام، احیای دوباره حیات انسان ها می باشد. وی می گوید:

«ظهور امام، عین تجدید حیات آنان است و معنای عمیق اندیشه شیعی غیبت و ظهور امام نیز جز این نیست.»(۱)

وی معتقد است که امام حاضر است، اما مردم خود را از دیدار او محروم نموده و در پس حجاب قرار گرفته و توانایی معرفت را از دست داده، از

این رو می گوید:

«افراد با ناتوان ساختن خود برای رؤیت امام، او را نسبت به خود، در پس حجاب قرار داده اند. زیرا آنان اعضای «درّاکه تجلّی الهی» و این «معرفت قلبی» را که در معرفت شناسی امامان تعریف شده بود، از دست داده یا فلج کرده اند.»(۲)

کربن ظهور امام عصر ع را منوط به کسب معرفت امام می داند و معتقد است چون ظهور امام، باطن همه تعالیم وحیانی در ادیان را آشکار خواهد کرد که این همان پیروزی تأویل خواهد بود، از این رو تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود،(۳) این امر متحقق نخواهد شد.

ص:۷۲

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

۳- کربن در اثبات این امر که تا مردم به بلوغ و رسش روحی نرسند، ظهور امام عصر علیه السلام متحقق نخواهد شد، به سخن سعدالدین حموی استناد می کند: «امام غایب تا زمانی که اسرار توحید را از بند نعلین او استماع نکنند، ظهور نخواهد کرد، یعنی تا زمانی که معنای باطنی توحید درک نشود» (تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۶).

«... تا زمانی که انسان توان شناخت امام را نداشته باشد، سخن گفتن از ظهور او بی معناست. ظهور امام، واقعه ای نیست که ناگهان روزی اتفاق افتد، بلکه امری است که هر روز در وجدان مؤمنان شیعی، حاصل می شود.... ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان هاست و این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. اخلاق جوانمردی از همین جا ناشی می شود و این اندیشه همه خلقیات شیعی را در خود دارد.»(۱)

کربن در آثار خود به نقش محوری و کلیدی مهدویت و امام زمان علیه السلام اشاره های فراوانی دارد که ما در این جا به پارهای از آن موارد که در اندیشه های او وجود داشته است، اشاره می کنیم.

دکترین مهدویت از منظر هانری کربن

از منظر اعتقادات شیعه امامی و با دقت نظر کلامی در مباحث هانری کربن در باب مهدویت، اشکالاتی بر او وارد می باشد؛ امّا آنچه فراتر از این امر برای اندیشمندان معتقد به امام عصر علیه السلام می تواند بسیار جالب توجه باشد، این نکته است که کربن بر خلاف سنت خاورشناسان پیش از خود چون دارمستتر، گلدتسیهر، فان فلوتن، مارگولیوث، همیلتون گیب و دیگران که کم تر تلاش می نمودند تا در شناخت اسلام و تشیع به عناصر و مؤلفه های اصلی و بنیادین آن توجه کنند، به بیان اصلی ترین عناصر تفکر شیعی اشاره می نماید و بر تبیین آن ها تلاش می ورزد. در واقع کربن به عنوان یک خاورشناس و پژوهشگر روشمند توانست عمق اعتقادات شیعه را آشکار سازد و اساس و پایه های آن را که مایه

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.(کربن وجود روحیه فتوت و اخلاق جوانمردی را در گذشته که توسط عرفا ترویج می شد و موجب نوشته شدن فتوت نامه ها گشت، عامل نوعی ترویج دین، تعالیم اخلاقی و آوردن آن تعالیم در متن زندگی و در میان مشاغل و حرفه ها می دانست، به طوری که موجب گشت تا اخلاق با زندگی گره خورد. از این رو کربن ظهور آینده امام را مستلزم استحاله قلب انسان ها و ظهور اخلاق جوانمردی می داند که این ظهور به ایمان آنان بستگی دارد.)

استواری تئوریک شیعه در طول تاریخ بوده، تفسیر کند، به گونه ای که عظمت کار کربن نسبت به دیگر خاورشناسان و دین پژوهان غربی در مزیت بخشی و رجحان دادن به مهدویت بر دیگر آرای کلامی، بسیار نمودار است.(۱)

در ساختار فکری شیعه، پاره ای از آموزه های اعتقادی جایگاهی ویژه و بنیادی دارند، به طوری که با حذف آن آموزه ها، شیعه نابود و مضمحل می شود. به عنوان مثال تفکر شیعه با حذف امامت و ولایت و مهدویت امکان ندارد که پایدار بماند. در سخن پیشوایان دین، آنگاه که به بیان پایه های دین می پردازند، وقتی به بیان مسأله ولایت می رسند، یادآوری می کنند که همه پایه های دین مبتنی بر ولایت امامان است و شریعت از آن منظر معنادار می باشد. در واقع این اولویت گذاری در اعتقادات، گویای این است که نباید همه اعتقادات را در یک ردیف نهاد و هم سطح یکدیگر پنداشت و اولویت دهی به بعضی از اعتقادات را نادیده گرفت. کربن در مسأله مهدویت گاه به سوی شیخیه نزدیک می گردد و گاه به اسماعیلیه و امامیه توجه می کند و در این مسیر، گاهی از مباحث عرفانی و اشراقی محیی الدین و سهروردی کمک می گیرد و می کوشد تا میان تفکر عرفانی و حکمت معنوی تمامی اندیشه های مکاتب و مذاهب شیعی و ایرانی توافقی ایجاد کند امّا آنچه فراتر از این مذاهب و تفکرات باطنی و معنوی در آثار او جلب توجه می کند، اهمیت مسأله مهدویت به منزله یک دکترین و نظریه جدی

ص:۷۴

۱- با وجود آن که هانری کربن در شیوه پدیدارشناسانه خود از شیعه، به توصیف آن در تمامی گرایش هایش (اسماعیلی، شیخیه و دوازده امامی) می پردازد و کمتر سعی می کند تا به اظهار نظر و داوری بپردازد، گاهی دیده می شود که قلمش رها شده و به ترجیح یک اندیشه بر اندیشه دیگر و مقایسه میان آرا می پردازد و اظهار نظر شخصی می کند. به عنوان مثال در بحث عالم هورقلیا و ملاقات با امام عصر علیه السلام با کمال تعجب، وی به نظریه شیخیه گرایش پیدا می کند و معتقد می شود که کلیه تشرفات و دیدارها در عالمی فرامادی که همان عالم هورقلیا است، صورت می پذیرد و در بیان این اعتقاد، عالمان شیعه دوازده امامی را چون کلینی، طبرسی نوری، و شیخ مفید که معتقد به عمر طولانی امام عصر علیه السلام و زندگی جسمانی آن امام در همین دنیای مادی هستند، کژاندیش می داند.

است، که مورد توجه و دقت نظر او قرار گرفته است، به طوری که وی علاوه بر این که در ضمن مقالات زیادی به موضوع مهدویت اشاره می کند، چندین مقاله مستقل درباره مهدویت نوشته است.

در واقع می توان گفت که با توجه به این که فکر شیعی و حکمت معنوی آن مبتنی بر مسأله امامت و مهدویت است، کربن در بیان این عنصر در تفکر شیعی بسیار موفق بوده است و شاید بتوان گفت پیش از او کسی نبوده است که بتواند به مانند او این رگه اصلی تفکر شیعه را که در تمامی پیکره شیعه نفوذ دارد، نشان دهد. در تاریخ شیعه، اهمیت مهدویت امری پنهان نبوده و مورد توجه عوام و خواص قرار گرفته است، امّا کربن توانسته بود از جنبه نظری و تئوریک به ترسیم موقعیت آن در تفکر دینی و خصوصاً در عرفان بپردازد.

در واقع همان طور که سلوک اخلاقی و عرفانی پیش از محیی الدین وجود داشته، امّا او توانست عرفان نظری را به تصویر کشد و آن را به طور سیستماتیک تدوین نمود، و یا منطق قبل از ارسطو وجود داشته است، امّا ارسطو نخستین کسی است که به گردآوری و تدوین آن پرداخته است، همچنین باید گفت که با توصیف پدیدارشناسانه کربن از شیعه و اهمیت مسأله امامت و مهدویت انسان احساس می کند که نیازمند شخص یا جریانی هست تا به تدوین نظام فکری و نظری مهدویت بپردازد و آن را از حاشیه تئوریک فکر شیعه به متن آورد.

انسان وقتی با منزلت و جایگاه مهدویت در شیعه شناسی کربن مواجه میشود _ جدای از اشتباهاتی که در باب مهدویت دارد _ احساس می کند که می توان یک نظام فکری و دکترین دینی بر اساس فکر مهدوی ساخت و با انس یافتن با آثار کربن در بیان پدیدارشناسانه شیعه و عرفان شیعی، این احساس

شدیداً به انسان دست می دهد که اندیشه مهدوی از چنان پتانسیلی برخوردار است که می توان آن را در سرلوحه یک نظام الهیاتی و برای توصیف ریشه دین ورزی توده مردم و فرهیختگان بیان نمود. متأسفانه هنوز پاره ای از عناصر فکر شیعی چون تفکر مهدویت و تفکر اخلاقی شیعه به مانند عرفان نظری به دنبال متفکری است تا به آن نظام بخشد و از آن سیستم بسازد و هنوز انتظاری را که باید از مسأله مهدویت در تصحیح جامعه و انسان و بنیادهای معرفتی ـ اعتقادی داشته باشیم، از پاره ای از علوم و اندیشه های دیگر داریم.

مفهوم انتظار از دیدگاه هانری کربن

کربن پی برده بود که اندیشه شیعی از منبع حکمت نبوی سیراب شده است و می دانست که نه ظواهر دین یا به تعبیر دیگر شریعت، بیانگر کنه و حقیقت شیعه است و نه فلسفه و علوم عقلی می تواند این گوهر شیعی را نشان دهد. وی تحت تأثیر تفکر سهروردی معتقد بود که فلسفه یونان موجب شده تا حکمت نبوی به حاشیه رانده شود و در واقع ادبیات فلسفی هر چند به دفاع عقلانی از دین برخاست، امّا نباید فراموش نمود که جنبه آسیب شناختی هم داشت و موجب گردید تا ادبیات قرآنی و حکمت نبوی و علوی مورد توجه دقیق و محوری قرار نگیرد. چه بسا اندیشمندان اسلامی می توانستند با تکیه بر سنت نبوی و امامت علوی و مهدوی، نظامی حِکمی و معرفتی را بنیان گذارند. از این رو معتقد است که شیعه ناظر به انتظاری است که به معنای انتظار آمدن شریعت جدید نمی باشد، بلکه به معنای ظهور شخصیت امام مهدی علیه السلام است که وی می خواهد همان شریعت نبوی را تفسیر کند. در این راستا وی می گوید:

«اندیشه شیعی، از همان آغاز، منبعی برای حکمتی از نوع نبوی مربوط به یک دیانت نبوی بود؛ نه به ظاهر احکام آن و نه به افقی که منابع و احکام منطق عقلی حدود آن را معین می کند، محدود نمی شود. اندیشه شیعی، ناظر به انتظاری است، نه انتظار وحی شریعتی جدید، بلکه ظهور کامل همه مبانی پنهان یا معانی معنوی وحی الهی. نمونه اعلای این انتظار ظهور، همانا ظهور امام غایب (امام زمان که اینک بنا به اعتقاد تشیع امامی غایب است) خواهد بود. به دنبال دایره نبوت که اینک بسته شده است، دایره جدید، دایره ولایت خواهد آمد که در پایان آن، امام ظاهر خواهد شد.»(۱)

از این رو، وی معتقد است که عمق و باطن شیعه نه محدود به شریعت و ظواهر دین می شود ــ نه مخالف و متعارض ــ و نه علوم عقلی می تواند حدود و عمق حکمت باطنی شیعه را به طور کامل بیان کند؛ بلکه از نظر او مفهوم امامت و ولایت است که می تواند بیانگر این حکمت معنوی شیعه باشد.(۲)

کربن معتقد است ظهور امام عصر علیه السلام نیازمند فراهم گردیدن شرایط است و از طرفی ظهور مهدوی را بزرگ ترین پشتوانه و انگیزه تزکیه نفوس می داند که اساس فکر شیعی است، به طوری که سزاوار است مردم به جهت ظهور مهدوی نفس خود را تصفیه سازند و دینداری پیشه کنند. وی معتقد است ظهور آینده امام نیازمند این است که مردم به سوی صلاح و خوبی روند و ظرفیت درک و پذیرش او را بیابند و به تعبیر دیگر، او را بخواهند. وی حتی دلیل تحقق یافتن روحیه فتوّت و اخلاق جوانمردی را که توسط عرفا ترویج شد و موجب نوشته

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۲.

۲- هانری کربن در اعتقاد خود مبنی بر این که شریعت و فلسفه نمی توانند کاملاً باطن و حقیقت معنوی شیعه را بیان کنند، معتقد بود، که مقوله امامت و ولایت امامان، بیانگر حقیقت حکمت نبوی و شیعی است و از آنجایی که عرفان را مبتنی بر امامت و قطب الاقطاب بودن امام و ولایت منتشر شده از جانبش می دانست و گمان می برد که عارفان توانایی ایفای این مسؤولیت را دارند و عرفان - بر خلاف شریعت و فلسفه – می توانند از عهده این مسؤولیت برآیند، به عارفان و فیلسوفان حکیمی که رویکرد عرفانی داشته اند، بیش از فلاسفه مشائی اهتمام می ورزید. اما لازم به ذکر است که پذیرش این سخن کربن، مبنی بر این که باطن دین را باید بر اساس مبحث امامت و ولایت امام فهمید، لزوماً به معنای پذیرش این سخن نیست که باید لزوماً به عرفان یا تصوف گرایش پیدا نمود. چه بسا فردی ممکن است تصوف را ایفا کننده نقش امامت و ولایت نداند – علی رغم ادعای خود تصوف – امّا به اصل سخن کربن مبنی بر این که باطن شیعه همان امامت و ولایت پیشوایان دین است، وفادار باشد. در واقع کربن به طرح امامت و ولایت پرداخته است، لکن مصداق آن را در عرفان می جوید.

شدن فتوّت نامه ها گشت، همین امر می داند. یعنی عارفان می کوشیدند تا با این عمل به ترویج دین و اخلاق بپردازند، تعالیم اخلاقی را به متن زندگی توده مردم آورند و در میان مشاغل و حرفه ها نهادینه سازند و اخلاق را با زندگی گره زنند. از این رو کربن معتقد بود برای این که ظهور امام عصر علیه السلام متحقق گردد، انسان ها باید خود را بسازند و ظهور آینده امام، مستلزم استحاله قلب انسان ها است و در واقع این ظهور تدریجی به ایمان پیروان و نفس وجود آنان بستگی دارد. وی می گوید:

«معنای ظهور امام منتظر، همان جلوه کمال انسانیت است و باطن انسان زنده در روح را ظاهر می سازد و معنای این سخن، آشکار شدن سِرّ الاهی است که به انسان امانت سپرده شده....»(۱)

به همین جهت باید گفت مفهوم انتظار در فکر کربن، معنایی بسیار ژرف و پویا دارد و به معنای آمادگی روحی و تزکیه نفس جهت ظهور امام عصر علیه السلام می باشد و هیچ گاه به معنای نادرست سکوت، خمودگی و افزودن گناه در جامعه نمی باشد، بلکه بر عکس انتظار به معنای اصلاح خود و جامعه می باشد. کربن پس از آن که این حدیث نبوی را نقل می کند:

«اگر از عمر عالم یک روز باقی بماند، خداوند آن روز را آن قدر طولانی خواهد نمود تا امام عصر علیه السلام ظهور فرماید»،

نتیجه می گیرد که این سخن نبوی اعلانی صریح و پژواکی در همه ادوار تاریخ و در وجدان شیعی خواهد بود و این که خداوند با ظهور مهدوی می خواهد باطن همه ادیان ــ نه فقط باطن اسلام ــ را که دارای وحدت درونی

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۹.

متعالی هستند، آشکار سازد و از این امر به پیروزی تأویل که موجب بازگشت بشر به وحدت خواهد بود، تعبیر می کند.(۱)

نقد آرای هانری کربن درباره مهدویت

۱) با آن که اهمیت مهـدویت با توجه به شـیوه پدیدار شناسـی کربن، بر ما پنهان نیست، امّا در پاره ای از مباحث مهدویت می توان سـخنان او را به نقد کشـید، هر چند که این خرده گیری، چیزی از اهمیت فکر او نمی کاهد و در شناخت او نسبت به این که مهدویت از ارکان فرقه های شیعه محسوب می گردد، هیچ گونه خدشه ای وارد نمی سازد.

در ابتدا باید خاطر نشان ساخت که بر خلاف بسـیاری از مستشرقان که به اسلام نگاه تاریخی دارند و این را دنبال می کنند که در قرون نخست چه رخدادهایی به وقوع پیوسته که شیعه تکوین یافته است، نگاه کربن به مسأله شیعه پدیدارشناسانه است و به شیعه نگـاه تاریخی نـدارد اما با تمام محاسـنی که این روش داراست و شـناخت گوهر شـیعه و عناصـر بنیادین شـیعه را برای او امکـان پـذیر ساخته است، امّا از طرف دیگر پاره ای از نکات تاریخی را بر او پنهان گـذارده است. از جمله این که وی تنها به جنبه عرفـانی و فلسـفی از دین توجه دارد و شـیعه را تنها از منظر باطنی و عرفانی آن مورد توجه قرار می دهـد و عمق شـیعه را همان جنبه باطنی و معنوی آن می دانـد و به صـحت و عـدم صـحت تاریخی این نگرش در افکار فرقه هایی چون اسـماعیلی و شیخیه توجه نمی کند.

ص:۷۹

۱- تاریخ فلسفه، ص ۱۰۵.

البته این شیوه باطن گرایی کربن به عنوان مغز و باطن تفکر شیعه مورد اقبال پاره ای از اندیشمندان است؛ امّا نباید فراموش نمود که به شیعه از جنبه های دیگر هم می توان نگریست. مثلاًـ می توان به شیعه از منظر عقلی، کلامی، حدیثی و فقهی هم نگریست، به طوری که از این منظرها بخش های دیگری از شیعه می توانست مورد توجه کربن قرار بگیرد. کربن هر چه را در مسیر حکمت معنوی و باطنی شیعه بود، مورد امعان نظر خویش قرار داد. به این جهت تنها به طیف خاصی از فیلسوفان، عارفان و فرقه های شیعه توجه نمود. مثلاً به سهروردی و صدرالمتألهین بیش از دیگر فیلسوفان اسلامی چون ابن سینا توجه دارد و در میان فرقه های شیعه، در کنار امامیه به اسماعیلی و شیخیه، بیش از دیگر فرقه های شیعه توجه دارد. زیرا در این فرقه های شیعه بیش از دیگر فرقه ها به مسأله تأویل، باطن گرایی و جنبه های عرفانی توجه می شود. همچنین به عارفان بیش از دیگر اندیشمندان اسلامی چون متکلّمان، محدّثان، فقیهان و دیگر عالمان شیعی، توجه می کند. در واقع نگاه کربن به شیعه نگاهی همه جانبه و همه سویه نیست. حتی در تحلیل منابع شیعی چون احادیث و روایات پیشوایان دینی، بیش تر به احادیثی که قابلیت تأویل حکمی و عرفانی را دارد، توجه می کند و تنها روایاتی را که بتواند با آن ها حکمت باطنی شیعه را بیان نماید، ذکر می کند.

۲) گاه دیده می شود که وی به دسته ای از روایات که از جهت وثوق و اطمینان در سند و دلالت خدشه پذیرند، استناد می کند. از دیدگاه کربن چون حقیقت شیعه همان جنبه باطنی آن، یعنی حکمت و معنویت، می باشد، از اینرو هر چه که بیانگر این حکمت و معنویت باشد، مورد استناد او قرار می گیرد. به عنوان مثال به خطبه البیان منسوب به حضرت علی علیه السلام که در کتاب مشارق الانوار

حافظ رجب برسی آمده است و از خطبه های غلو آمیز و افراطی درباره مقام امامت شمرده می شود، استناد می کند و صحت و سقم این حدیث را مورد توجه قرار نمی دهد، در حالی که این خطبه از جنبه تاریخی و سند شناسی، مورد تأیید حدیث شناسان نیست و همیشه مورد انتقاد عالمان دینی بوده است و صرفاً صوفیه دلالت و مضمون این خطبه را مورد تأیید قرار می دهند و به آن استناد می کنند. وی درباره شخصیت حافظ رجب برسی که بنا به نظر عالمانی از شیعه چون علامه مجلسی، قابل اعتماد نیست(۱)، چنین می گوید:

«در میان آثار رجب برسی که به هشت اثر می رسد، مشارق الانوار را که مهم ترین خطبه های عرفانی منسوب به امام اول را شامل می شود، می توان دیباچه ای بسیار عالی بر حکمت شیعی تلقی کرد.»(۲)

کربن به جهت علاقه زیاد به شیعه معنوی، به سوی گرایش هایی از شیعه که به باطن و تأویل گرایش دارند، چون اسماعیلی و شیخیه، و رویکرد عرفانی از امامیه بیش تر گرایش پیدا می کند و این امر موجب شده که وی در مباحث مهدویت به سوی نظرات اسماعیلیه و شیخیه توجه زیادی کند و عمده اشکالات او در زمینه مهدویت متوجه نظراتی است که او به ویژه از شیخیه اقتباس نمودهاست.

۳) کربن تحت تأثیر جسم هورقلیائی و عالم مثال سهروردی، زمان و مکان را «میان زمان ها» یا همان «شرق میانه» می داند، و بر همین اساس، جزیره سبز (جزیره خضرا)، دریای سفید (که در گفته های بعضی از تشرف یافتگان نقل گردیده است)، و محل زندگانی امام عصرع را توجیه می کند. پس از آن که

۱- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، چاپ بیروت، ج ۱، ص ۱۰.

۲- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۳۹.

بعضـی از بزرگان شیخیه چون محمد کریم خان کرمانی (۱۲۸۸ / ۱۸۷۰) و ابوالقاسم خان ابراهیمی (۱۲۴۷ شمسی / ۱۹۶۹) از بحث عالم مثال که توسط سـهروردی مطرح شـد، اسـتفاده نمودنـد و عالم مثال را همان عالم هورقلیا دانسـتند و سـپس محل و جهان زنـدگی امام عصـر ع را در جهان هورقلیا یا عالم مثال تلقی نمودند، کربن هم به این مسأله، توجه می کند و در راسـتای بیان نسبت میان عالم مثال، جسم هورقلیا و جزیره خضرا سخن می گوید و رابطه این عوالم را با یکدیگر بیان می دارد. وی می کوشد تا نشان دهد که بسیاری از واقعه ها و تجربه های دینی مؤمنان با امام عصر علیه السلام در دنیای محسوس و روال عادی عـالم رخ نـداده است؛ بلکه این رخـدادها در جهـانی وسـط و میـانه که فراتر از عالم مادّه و متفاوت با این عالم مادّی است، به وقوع پیوسـته است. وی در بیان این بحث به نظریات مکتب شـیخیه نزدیک می شود. او با توجه به روش پدیدارشناسانه ای که دارد و این که از منظر بیان تاریخ قدسی شیعه به امامت امام عصر علیه السلام می نگرد، اعتقاد به عالم مثال را که فراتر از عالم محسوس است، به عنوان پدیدارشناسـی غیبت مورد لحاظ قرار می دهـد و ارض ملکوت هورقلیا را چون ارض نورانی در آیین مانوی می داند. «مفهوم امام غایب، مشایخ مکتب شـیخی را به تعمیق معنا و نحوه این حضور غایب هدایت کرده است. این جا نیز بار دیگر، عالم مثال، نقشـی اساسـی ایفا می کنـد. مشاهـده امام در ارض ملکوت هورقلیا ـ مقایسه شود با ارض نورانی در آیین مـانوی ـ مشاهـده او در جـایی است که او در حقیقت وجود دارد: در عـالم ملموس و ورای حس و با عضوی که خاص ادراک چنیـن عـالمی است. مکتـب شـیخی، نـوعی از پدیـدار شناسـی غیبت را ترسـیم کرده است. چهره ایماننـد چهره امـام دوازدهم، برابر احکام تاریخیت مادّی ظاهر و ناپدید نمی شود، بلکه او

موجودی ورای عـالم طبیعت است و مبیّن همـان تمایلات ژرفی است که در جریانی از مسـیحیت با تمایلات ناشـی از اندیشـه جسم لطیف مسیح

مطابقت داشت.»(۱)

علی رغم این که بسـیاری از علمای دسـته اول امامیه، وجود و حیات امام عصـر علیه السـلام را جسمانی و در همین عالم مادّی می دانند، امّا کربن تحت تأثیر بحث عالم مثال و جسم هورقلیایی، به نگرش این دسته از عالمان توجه نمی کند و می کوشد تا ملاقات ها و مکاشفه های تشرف یافتگان خدمت امام عصر علیه السلام را با عالم هورقلیائی توجیه کند. شاید عمده ترین دلیل برای این که کربن به نظریه عالم هورقلیایی گرایش پیـدا نموده، این باشد که وی می کوشد تا از تاریخ شـیعه، تاریخی قدسـی ارائه دهـد، تـاریخی که از جنبه پدیدارشـناسانه کربن، فرازمان و فرامکان است و در عالمی اثیری و فرامادّی قرار گرفته است و ویژگی های دنیای مادّی را ندارد.

عالمان شیعی چون شـیخ صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه، طبرسی نوری در کتاب نجم الثاقب، محمد باقر مجلسی در جلد سیزدهم کتاب بحارالانوار و بسیاری دیگر از عالمان شیعی، با نقل ملاقات ها، تشرفات و شرح زندگی انسان هایی که عمر طولـانی کرده انـد (معمّرین) می کوشـیدند تـا ملاقـات بـا امام عصـر علیه السـلام را در عصـر غیبت ـ جهت اثبات امکان ملاقات امام عصـر علیه السـلام در عصـر غیبت یا جهت اثبات حیات و زندگی امام عصـر ع در زندگی مادی ـ در همین عالم مادّی و جسـمانی اثبات کنند و هیچ یک از آن ها به مانند بزرگان شـیخیه نگفته اند که ملاقات و تشـرف در عالم مثال و عالم هورقلیا به تحقق پیوسته است،

۱- تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵.

بلکه همه آن ها این دیدارها را در همین عالم مادّی (ملاقات جسمانی) یا در حالت مکاشفه و شهود که به یک معنا محل وقوع آن در درون انسان است، دانسته اند؛ اما کربن علی رغم نگرش عالمان امامیه (دوازده امامی) بیش تر به نگرش شیخیه، گرایش نشان داده است و گویی که کلیه تجربه های موجود در باب امام عصر علیه السلام را متعلق به عالمی دیگر می داند. از این رو می گوید:

«البته ساده لوحانی بوده اند معتقد به این که امام (غایب) مثل هر انسان زنده دیگری وجود دارد و هر یک از ما می تواند شاهد وجود او باشد. حتی برخی (مولفین) با جدیت بسیار به بررسی زندگی معمّرین پرداخته اند و به امکان زندگی جسمانی بسیار طولانی قائل شده اند.»(۱)

در واقع از منظر کربن، امام عصر علیه السلام در عالمی میانه یا برزخی بینابینی که از آن به «شرق میانه» تعبیر می شود، زندگی می کند. از این رو امام را از قوانین علیت تاریخ خارج می داند و از این راه، مسأله طولانی بودن عمر امام را توجیه می کند. داریوش شایگان در توصیف این مسأله می گوید: «... امام به عنوان چهره ملکوتی تجلّی حق، از قوانین علیت تاریخی بر کنار است، و بنابراین نمادی است از اصل خود یا فردانیت عرفانی. در واقع نیز تاریخ یا شرح زندگانی قدسی امام دوازدهم در جهانی موازی و میانجی می گذرد که جهانی برزخی و بینابین است، همچنان که زمان زندگانی او نیز زمانی برزخی و بینابینی است. مفهوم تجلی مستلزم وجود عالم مثال است که در آن بینش وجه اللهی همه چیز را به نماد بر می گرداند. این همان جهان «شرق میانه» است که در تاریخ زندگانی قدسی امام دوازدهم به صورت «جزیزه سبز» زمردینی در می آید که پیرامونش را دریایی

۱- در احوال و اندیشه های هانری کربن، محمد علی امیر معزی، پژوهش در نوع شناسی روایات ملاقات با امام غائب، ص ۷۵. به نقل از: ۳۲۹ - ۳۰/۴۰ En Islam iranien.

سپیـد، که خود در ناکجا یا قطب همه جهات واقع شده، فرا گرفته است.»(۱) کربن محل زندگی امام مهدی علیه السلام را در ناکجا آبادی می داند که اسرارآمیز و بیرون از قلمرو مکانی است که ما در آن زندگی می کنیم و دارای فضا و مکان خاصی فوق الارضی می باشد و توده مردم نمی توانند به آن مکان راه یابند.(۲)

بـا توجه به نگرش کربن دربـاره تفکر بـاطنی و معنوی از شیعه، امـام در فکر وی بالاـترین و عـالی ترین مظهر و سـمبل تـأویل شریعت نبوی و کتاب آسـمانی است، به طوری که شریعت بدون حضور امام معصوم، پویایی و حیات با نشاط خود را از دست خواهد داد.

۴) عبدالرحمان بدوی معتقد است که هانری کربن با عقل گرایی مخالفت دارد و به گرایش اشراقی (theosophy)بیش تر اهتمام می ورزد.(۳) به نظر می رسـد این رویکرد کربن دارای دلایـل متعـددی است. از طرفی کربن شـاگرد فیلسوفـانی چـون هایـدگر و دیگر اندیشـمندان اگزیستانسـیالیست است که معتقـد به پایـان یـافتن دوره متافیزیـک و فلسـفه بودنـد و در واقع به بحثهای کلاسـیک فلسـفه اقبال نشان نمی دادنـد و حتی از دیگران می خواسـتند که به آن ها فیلسوف خطاب نکنند. از این رو بیش از آن که تلاش کنند تا به پرسش های انتزاعی فلسفه پاسخ دهند، در صدد پرداختن به پرسش های زندگی بودند. به این جهت هـانری کربن بـا شـاگردی نزد آنـان و نزد ماسـینیون که به افکار افرادی چون حلاج و سـهروردی گرایش داشت، تحت تأثیر رویّه استادان خویش قرار گرفت و به شهاب الدین

ص:۸۵

۱- داریوش شایگان، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، ص ۱۵۶.

۲- یکی از نکته هـای انتقـاد شـده از تفکر کربن در بـاره مهـدویت، همین زنـدگی فرامـادی و موجود در عالم مثال است، که کربن به تبعیت از سـهروردی و بزرگـان مکتب شـیخیه اتخـاذ نموده است و با وجود آن که کربن در بسـیاری از موارد، نظر به شیعه امامیه (دوازده امامی) دارد، در این جا بر خلاف سخن عالمان امامیه سخن گفته است.

۳- عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷، ص ۴۸۱.

سهروردی بیش از هر اندیشمند فیلسوف دیگر گرایش پیدا نمود. بنابر این، طبیعی است با این فضای ذهنی ای که کربن داشت، وقتی به ایران آمد معطوف به عرفان، تفکر اشراقی و سرانجام شیعه معنوی شود و تلاش خود را برای فهم آن ها متمرکز سازد.

۵) به جهت تأثیر پذیری کربن از نظریات شهاب الدین سهروردی و فرقه هایی چون اسماعیلی و شیخیه، نظریه اش درباره ملاقات جسمانی و تجربه های دینی (رؤیا، مکاشفه و شهود) با امام عصر علیه السلام قابل انتقاد است. همان طور که بیان شد، وی به پیروی از نظریه عالم هورقلیای سهروردی که بیانش گذشت و هم چنین طرح عالم هورقلیا توسط شیخ احمد احسائی و این که امام مهدی علیه السلام با فرزندان خویش در این عالم به سر می برند، معتقد است که جزیره خضرا، دریای سفید، کشف و شهودات و ملاقات مؤمنان (تشرفات) با امام مهدی علیه السلام در این عالم رخ می دهد. حتّی وی طول عمر امام را با عالم هورقلیا توجیه می کند. زیرا از نظر کربن عالم هورقلیا عالمی فرامادّی و فرازمان و فرامکان است که در آن جا زمان و تحوّل زمانی وجود ندارد. از این رو به تبعیت از شیخیه معتقد است که طول عمر امام با اثبات عالم هورقلیا قابل تفسیر است و حتی در این مسیر بر عالمان امامیه خرده می گیرد و نظریه آنان را نادرست می داند که طول عمر امام را با بیان زندگی طولانی بعضی از کهن سالان (معمّرین) توجیه می کنند. و علی رغم این که کربن به نظریات امامیه هم توجه دارد، امّا در این خصوص نظریه شیخیه و مبانی موجود در تفکر سهروردی را مقرون به واقع می داند و به عالمان امامیه انتقاد می ورزد. عمده اشکالی که بر کربن وارد است، معطوف به نظریات او درباره عالم هورقلیا است. گویی که چون وی در روش پدیدارشناسانه خود در

صدد بیان تاریخ قدسی شیعه است، از این رو اعتقاد به عالمی در شرق میانه و فراتر از زمان و مکان طبیعی، برایش بسیار جالب است.

۶) از دیگر انتقادات بر نگرش کربن در باب مهدویت، این است که وی در نگاه به مهدویت تنها موضوع را از جنبه عرفان و ولایت می بیند، و دیگر زوایای تفکر مهدویت، چون ابعاد جامعه شناسانه، انسان شناسانه، سیاسی و دیگر جنبه های عصر ظهور را مورد توجه قرار نمی دهد. از نظر کربن امام مهدی(عج) خاتم ولایت مقیّده و شکوفا کننده باطن ادیان است؛ امّا وی این بحث را تنها از دیدگاه عارفان و آنچه در فرهنگ عرفانی مورد توجه است، می نگرد و در آثار خود، به کارکردها و آثار اعتقاد به مهدویت در دیگر حوزه ها، چه پیش از عصر ظهور و چه پس از عصر ظهور، کم تر توجه دارد.

نتیجه سخنان هانری کربن درباره دکترین مهدویت

در خاتمه باید عرض کنیم که هر چند نگرش هانری کربن در پاره ای از مباحث مهدوی ـ به ویژه عالم هورقلیا ـ قابل نقد است، اما در مجموع نباید از ارزش کار او در طرح مسأله مهدویت و موقعیت آن در هندسه ذهنی و اعتقادی شیعه کاست. وی به درستی با تکیه بر شیوه پدیدارشناسی ـ بر خلاف دین پژوهان و دائرهالمعارف نویسان پیش از خود که دارای روش تاریخیگری بودند(۱)

۱- ر. ک به مقالات ذیل: رابرت اس. کرامر، دائرهالمعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازدهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۹۹؛ دبلیو. مادلانگ، دائرهالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، صص ۱۲۹ – ۱۲۵؛ D. S. Margoliought, Encyclopedia of religioun and ethics, Edited by games Hasting, latest edit, Edinbougn, New York, , vol , p. .

ـ به اهمیت موضوع مهـدویت در تمامی فرقه های شـیعه پی برد و علی رغم این که بسـیاری از مقالات موجود در دائرهالمعارف ها و کتاب هایی که به وسـیله خاورشناسان غربی درباره مهدویت نوشته شده و به اهمیت و رکن اساسی مهدویت در متون فریقین توجه ندارنـد و تنهـا به بررسـی تـاریخی مسـأله از زمـان تأسـیس فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیـدالله تا دیگر مـدعیان دروغین مهـدویت می پردازنـد، کربن دقیقاً متوجه این مسأله بود که مهـدویت فراتر از رونـد تاریخی و سوء اسـتفاده مـدعیان، دارای ریشـه ژرفی در متـون دینی اسـلام است، به طـوری که نمی تـوان سـوء اسـتفاده جـاه طلبـان را دلیـل بر جعلی بـودن این موضوع دانست، بلکه می توان به وسـیله آن دکـترین سـاخت و نظریه پردازی نمود. به تعبیر دیگر، بیهوده سـخن به این درازی نبود و همین کثرت مـدعیان دروغین مهدویت و اسـتفاده ناروا از مهدویت، خود گویای اهمیت و متواتر بودن مسأله در متون و منـابع اصـلی فریقین است. به همین جهت هانری کربن سـخنانی درباره مهـدویت بیان نموده است که گویای این است که وی مهدویت را نسبت به بسیاری از دین پژوهان غربی و شرق شناسان نیز بهتر درک نموده است. وی در آثار مکتوب خود، منزلت و شأن مهدویت را در تفکر عرفانی شیعه به مثابه یک پایه محکم فکری خاطر نشان نموده است، به گونه ای که از اندیشمندان اسلامی انتظار می رود تا از مسأله مهدویت در عرصه عرفان واخلاق اسلامی، به عنوان یک نظریه و دکترین استفاده کنند.

فصل سوم: مهدویت از دیدگاه جیمز دارمستتر

اشاره

- مقدمه

- روش تحقیق دارمستتر.

- نگرش دارمستتر پیرامون مهدویت..

- نقد و بررسی آراء دارمستتر.

ص:۸۹

مقدمه

به طور متداول خاورشناسانی که در زمینه فرهنگ اسلامی تحقیق نموده اند، به قرآن شناسی پرداخته و درباره مهدویت کتاب مستقلی نداشته اند و به آن در ضمن مباحث دیگر پرداخته اند، اما از جمله خاورشناسانی که درباره مهدویت سخن گفته و در این راستا کتاب مستقلی را تالیف نموده است، «جیمز دارمستتر»(۱) (۱۸۹۴ _ ۱۸۴۹) است. وی از نادر خاور شناسانی است که بنا به دلایلی که ذکر خواهد شد، درباره مهدویت کتاب مستقل نوشته است.

دارمستتر از جمله استادان زبان شناس و اوستا شناس فرانسوی است که در دانشگاه سوربن اشتغال داشته و در عرصه فرهنگ شرق به ویژه ایران باستان تخصص یافته است. از جمله آثار او کتابی است با عنوان «اورمزد و اهریمن» که در سال ۱۸۷۷ نوشته شده و در پاریس چاپ گردیده است،از جمله دیگر آثار او کتاب: «مجموعه قوانین زردشت یا وندیداد اوستا» است که به وسیله آقای موسی جوان با عنوان «تفسیر اوستا» به فارسی ترجمه شده است.(۲) وی در زمینه مذهب زرتشت شهرت یافته است، به طوری که بعضی از اندیشمندان درباره اوستا و

۱- . James Darmesteter

۲- این کتاب با آدرس کتاب شناسی ذیل ترجمه شده است: « جیمز دارمستتر، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، س ۱۳۸۲». همچنین کتاب دیگری از مترجم همین اثر در راستای اوستا با کتابشناسی ذیل ترجمه شده است: « دیباچه ترجمه فارسی کتاب تفسیر اوستا ترجمه گاتاها، جیمز دارمستتر، موسی جوان، (بی جا، بی نا)، س ۱۳۴۸»؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی. الذریعه، ج۴، ص ۱۴۱ و ج ۷، ص ۱۳۴.

مذهب زرتشت به سخنان دارمستتر استناد می کنند که این امر خود گویای موقعیت علمی او در زمینه شناخت مذهب و فرهنگ باستانی ایران است.

از جمله آثاری که دارمستتر در خصوص مهدویت تالیف نموده، کتابی با عنوان «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» است که این اثر در ایران در سال ۱۳۱۷ توسط آقای محسن جهانسوز ترجمه گردیده است.(۱) انگیزه اصلی شکل گیری این کتاب را باید در وقایع سال ۱۸۸۵. م (۱۳۰۲ه.ق) دنبال نمود، زمانی که فردی در سودان به نام «محمد احمد سودانی» (۱۸۸۵ _ ۱۸۳۴) ادعای مهدویت نمود و حدود چهار سال بر این ادعا پافشاری نمود تا سرانجام در سال ۱۸۸۵ کشته شد. وی عده زیادی را در کشور سودان متوجه خود ساخت و به تدریج منطقه هایی از سودان را هم فتح نمود، از اینرو کشورهایی همچون مصر و انگلیس بیش از دیگر کشورها نسبت به این جریان حساسیت نشان دادند، زیرا محمد احمد سودانی چند منطقه ای را که مورد توجه مصر و انگلیس بود، فتح نمود بود، به طوری که نقل شده است، در سال ۱۸۸۵، قوای انگلیس در رویارویی با نیروهای محمد احمد سودانی شکست خوردند و این امر گلادستون رئیس الوزراء انگلیس را مجبور نمود تا در صدد برآید که سید جمال الدین اسدآبادی را که در آن زمان در انگلیس بود و روزنامه عروه الوثقی را منتشر می کرد، واسطه عقد صلح میان محمد احمد سودانی و دولت انگلیس سازد، که البته این خواست وی متحقق نشد و به وقوع نپیوست.

پس از اینکه آوازه محمد احمد سودانی به بسیاری از کشورهای اروپایی رسید، این امر موجب گردید تا اصل موضوع مهدویت و ادعای محمد احمد

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷.

سودانی برای بسیاری از غربی ها، مورد پرسش قرار گیرد، از اینرو دانشگاه سوربن از دارمستتر، خاور شناس عالی رتبه و استاد دانشگاه سوربن درخواست نمود، تا درباره محمد احمد سودانی و موضوع مهدویت که به سر زبان ها افتاده بود، سخنرانی کند. به این جهت دارمستتر به سخنرانی درباره مسئله مهدویت و ریشه تاریخی این بحث و همچنین مدعیان دروغین مهدویت در طول تاریخ اسلام پرداخت که سرانجام این سخنرانی ها منشأ نوشته شدن کتاب مذکور در زمینه مهدویت گردید.

البته به نظر می رسد، بخش نخست کتاب دارمستتر محصول سخنرانی او است، اما بخش پایانی کتاب جزء سخنرانی نبوده و بعدها به هنگام نوشته شدن کتاب، اضافه شده است، زیرا محمد احمد سودانی چهار ماه پس از سخنرانی دارمستتر کشته شده بود، در حالی که دارمستتر در بخش پایانی کتاب از ماجرای محمد احمد سودانی به عنوان قائله ای که اتمام یافته است، سخن می گوید.

روش تحقیق دارمستتر

روش دارمستتر در این کتاب و در شناخت مسئله مهدویت و ادعای مدعیان دروغین، تاریخی است. شیوه وی بر خلاف روش هانری کربن که به فرهنگ اسلامی نگاه پدیدار شناسانه داشت صرفاً تاریخی است. البته دارمستتر قبل از هانری کربن در حوزه شرق شناسی و ایران شناسی دانشگاه سوربن فعالیت می کرده است و چند دهه پس از او بود که هانری کربن در همان حوزه و قلمرو فعالیت نموده است، اما با وجود آنکه عرصه پژوهشی این دو اندیشمند غربی یکسان بود، لکن شیوه تحقیقشان در شناخت فرهنگ اسلامی بسیار متفاوت از

یکـدیگر است. با نگاهی به کتاب دارمستتر، دیـده می شود، وی برای فهم ادعای مهـدویت محمـد احمـد سودانی به پیـدایش تاریخی مسئله مهدویت در صدر اسلام پرداخته و سپس به فرقه ها و افرادی که خود را مهدی می دانستند، اشاره می کند و در این مسیر شیوه روش تاریخیگری را برگزیـده است، امـا بر خلاف او کربن در شـناخت موضوع مهـدویت هیچگاه به صورت تاریخی ننگریست، بلکه پیوسته پدیدارشناسانه به تحلیل عناصر شیعی و ارتباطی که میان فکر شیعه و اعتقاد به مهدویت وجود دارد، اشـاره می نمود و بر این باور بود که بایـد مهـدویت را به عنوان یکی از عناصـر کلان شـیعه و یکی از مولفه های بنیادی مـذهبی از دیـدگاه یک مسـلمان نگریست، از اینرو شـیوه تاریخی را ناتوان از تحلیل عمیق و همـدلانه آموزه های مـذهبی می دانست.

دارمستتر در شیوه تـاریخیگری خود، می کوشـد تا تحلیلی زمینی از ادیان ابراهیمی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهـد و دین را همچون جامعه شـناسان سـکولاری چون دورکیم، و پاره ای از دین پژوهان معاصـر، محصول فرهنگ، جامعه و شرایـط محیطی و برآمـده از آداب و سـنن جـامعه می دانـد. وی ادیـان را دارای ریشه های بشـری می دانـد و برای آنها هویت آسـمانی قائـل نیست، و حتی بـا وجود آنکه ادیـان ابراهیمی را تحت تاثیر مـذهب زرتشت می دانـد، اما خود زرتشت را پیامبر نمی داند. وی در تحلیل اصل مسئله مهدویت و پیدایش این تفکر و دیگر آموزه های اسلامی، با توجه به تخصص و دلدادگی که به مـذهب زرتشت و اسـطوره شناسـی (میتولوژی) ایران باسـتان دارد، سـعی می کند تا همخوانی و قرابتی را میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد و شدیداً به شباهت های اسطوره شناسانه اهتمام می ورزد.

ص:۹۳

وی حتی اعتقاد قطعی به منجی را در یهودیت، مسیحیت و اسلام تحت تاثیر اساطیر ایرانی می داند، و به مانند بعضی از خاور شناسان چون گلدتسیهر و پاره ای از روشنفکران غیر دینی ایرانی چون احمد کسروی این تفکر را درباره اسلام ابراز داشته است که اعتقاد به مهدویت تحت تاثیر تفکر ایرانیان و زرتشتیان درباره سوشیانس می باشد. دارمستتر درباره تاثیر پذیری ادیان ابراهیمی از مذهب زرتشتی در مسئله منجی گرایی اینچنین می گوید:

«می دانید که محمد چگونه شریعت خود را بنیان نهاد؟ وقتی که او ظهور کرد، در عربستان علاوه بر شرک ملی باستانی، سه دیانت بیگانه موجود بود. یکی آئین یهود و دیگر دیانت عیسوی و سه دیگر کیش زردشت، یعنی دیانتی که پیش از نهضت اعراب در ایران رواج داشت... در دیانت اسلام آثاری از اصول دیانت یهودان و عیسویان و اساطیر ملل مذکور دیده می شود. نکته مشترکی که در این سه دیانت یافت می شود. عبارت از اعتقاد به یک وجود فوق الطبیعه بود که بایستی در آخر الزمان ظهور کند و نظم و عدالت رفته را به جهان بازآرد و مقدمه خلود و سعادت دائم را فراهم سازد. این اعتقاد که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودان و عیسویان به صورت نهائی در آمد که تحت تاثیرات اساطیر ایرانی واقع شد و علت مشابهتی که در این باره میان عقاید یهودان و عیسویان و ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از اینجا پیدا شده است.»(۱)

دارمستتر در اشتراک میان ادیان و تاثیر پذیری آنها از مذهب زرتشتی می گوید که همه ادیان همچون مسیحیت، یهودیت و اسلام بر این باور هستند که منجی هنگامی ظهور خواهد نمود، که در عالم شر و نیروی بد حاکم شود و این را تحت تاثیر مسئله اهریمن یا منشأ بدی در تفکر زرتشت می داند. او

بیان می دارد:

«مطابق تعالیم این سه دیانت پیش از ظهور منجی باید نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودان به هجوم و تخریب یأجوج و مأجوج مصداق داده اند و

۱– دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۵.

عیسویان به اژدها یا جانور آپوکالیس و یک پیغمبر دروغین یا پیمبر شیطان معروف به دجال و ایرانیان به مار ضحاک که نشانه اهرمن یا اصل بدی است.»(۱)

نگرش دارمستتر پیرامون مهدویت

دارمستتر پس از بیان شباهت های اسطوره گرایانه ادیان وتاثیر پذیریشان از مذهب زرتشت به بررسی تاریخی پیدایش مسئله مهدویت در اسلام می پردازد. وی می گوید کلمه «مهدی» بر خلاف نگرش پاره ای از خاور شناسان که آن را اسم فاعل و به معنای هدایت گر، ترجمه کرده اند، به صورت اسم مفعول و به معنای «هدایت شده» می باشد، زیرا این دسته از انسان ها از جانب خدا هدایت شده اند.(۲)

وی معتقد است، مهدویت در قرآن نیامده است و این که مهدویت در سخنان پیامبر اکرم(ص) نیز به این وضوحی و روشنی آمده باشد، تردید می کند.(۳) به نظر می رسد دارمستتر در این تردید های خود تحت تاثیر افکار ابن خلدون است و حتی در بعضی از پاورقی های کتاب خویش به سخنان ابن خلدون اشاره می کند. در واقع ابن خلدون از نادر اندیشمندان اهل سنت است که معتقد به مسئله مهدویت نبوده و حتی کوشیده است تا احادیث موجود در صحاح سته را مخدوش اعلام کند. وی علی رغم اینکه در صحاح سته به ویژگی های امام مهدی علیه السلام و خصوصیات او و در بعضی از کتاب های آن ــ جز صحیح بخاری و صحیح مسلم ــ حتی به اسم آن حضرت تصریح شده است، اما با این وجود می کوشد تا وثوق و استحکام این احادیث را مخدوش سازد. از اینرو تعداد انگشت شماری از اندیشمندان اهل سنت همچون رشید رضا، احمد امین و اقبال

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۶.

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۷.

۳- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. صص ۱۰ — ۹.

لاهوری که به مسئله مهدویت اعتقاد ندارند، تحت تاثیر سخنان ابن خلدون قرار گرفته اند و با وجود آنکه ابن خلدون توانائی لازم را در حدیث شناسی دارا نبوده اما نوعاً به سخنان او استناد می کنند و به نظر می رسد دارمستتر هم در این باره به ابن خلدون استناد می کند و اندیشه های او در این باره برگرفته از سخنان ابن خلدون می باشد.

وی تحت تاثیر ابن خلدون برای مهدویت خاستگاه دینی قائل نبوده و آن را برآمده از آیات کتاب آسمانی مسلمانان و سخنان نبوی نمی داند، از اینرو برای پیدایش و ترویج آن به دنبال دلایل اجتماعی و تاریخی است. او پس از مقدمه ای در باره اسطوره شناسی، به بیان افکار افراد و فرقه هایی می پردازد که به گمان او مسئله مهدویت را به وجود آوردند. وی گسترش تفکر مهدوی را از زمان پیشرفت بنی امیه به بعد و به نفع فرزندان امام علی علیه السلام می داند، از زمانی که نخستین بار پیروان مختار ثقفی و سپس طرفداران محمد ابن حنفیه یا فرقه کیسانیه به مهدویت وی قائل شدند و به این ترتیب نخستین مدعیان دروغین مهدویت در میان مسلمانان به وجود آمدند. به این ترتیب دارمستتر بدون آنکه به بررسی این اعتقاد در میان متون دینی بپردازد و از صدق و کذب این بحث در منابع اسلامی سخن بگوید، به بحث از مدعیان دروغین مهدویت می پردازد و کتاب خود را بر اساس توضیح پیرامون نخستین کسانی که این ادعا را نمودند، آغاز می کند.

سپس وی به جریان جنگیدن مسلمانان با ایرانیان و زمینه پذیرش اسلام به وسیله ایرانیان می پردازد و می گوید، ظلم و ستم پادشاهان ساسانی به توده مردم و خستگی مردم از دست حاکمان و پادشاهان موجب شد که وقتی سپاه مسلمانان

به ایران حمله کنند و سپاه ایرانیان را شکست دهند، مردم را در برابر پذیرش چند راهکار مختار سازند، نخست پذیرفتن اسلام، دوم دادن جزیه و تحت الحمایه حکومت اسلامی قرار گرفتن و سوم اینکه در صورت نپذیرفتن این دو مورد، کشته شوند(۱). دارمستتر معتقد است عرب ها برای تامین بیت المال و هزینه های آن ترجیح می دادند تا ایرانیان ایمان نیاورند، تا به این طریق مجبور باشند، جزیه دهند، اما ایرانیان به جهت تنفر از حکومت ساسانی و رهایی از اعمال جان فرسایی که پادشاهان ساسانی تحمیل می کردند، ترجیح می دادند تا ایمان آورند، به همین جهت او معتقد است ایرانیان، اسلام آوردند، اما اسلام را با عناصر فرهنگی و دینی خود و با اساطیر ایرانی آمیختند و به آن آب و رنگ ایرانی دادند. او در این باره می گوید:

«ایرانیان اسلام آوردند... اما اساطیر ایرانی را با اصول و شعائر مذهبی اسلام آویختند»(۲)

در واقع او با این سخن می خواهد اثبات کند، تاثیر تفکر و اعتقاد ایرانیان در شکل گیری پاره ای از اعتقادات اسلامی مشهود می باشد و ردپای اساطیر ایرانی را در فرهنگ اسلامی می توان دنبال نمود. به عنوان مثال می گوید، ایرانیان اعتقاد به حق خداداد علی علیه السلام و اولاد علی علیه السلام را با اساطیر خود آمیختند، زیرا ایرانیان معتقد بودند که حق از جانب خدا اعطا می شود و آن را نور لطیفی می دانستند که از جانب خداوند نازل می شود و به آن «فر یزدان» می نامیدند و پادشاه را خداوند و زاده کردگار محسوب می کردند.(۳)به همین جهت ایرانیان پس از مرگ علی علیه السلام برای او اساطیر و افسانه ها ساختند و به عنوان مثال گفتند که در هنگام ولادت

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۲.

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص.۱۳.

۳- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۳.

امام علی علیه السلام سهمناک ترین شمشیران به نیام رفت یا اینکه گفتند که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر دروازه خیبر را از بیخ برکند و سپر خود ساخت و مواردی دیگر که محصول روحیه اساطیری و میتولوژی ایرانیان بوده است.(۱)

دارمستتر در شرح حال مدعیان دروغین مهدویت و حوادث زمان صدر اسلام که پس از وفات پیامبر(ص) به وقوع پیوست، به وقوع حوادثی همچون قیام مختار ثقفی و محمد ابن حنفیه، می پردازد، سپس به ترتیب به بیان جریان ادعای مهدویت در سرزمین های روم، افریقا، عثمانی و سودان می پردازد و سرانجام کتاب خویش را با بیانی درباره ادعای مهدویت محمد احمد سودانی و اختصاص دادن بخش پایانی کتاب به آن به اتمام می رساند.

وی پیرامون شخصیت محمد احمد سودانی می گوید، وی از کودکی حافظ قرآن، اهل زهد و تقوی بود(۲) که بعدها به دلیل رواج سلسله های صوفیانه در کشورهای افریقایی، وارد حلقه مریدان «شیخ محمد شریف» گردید، اما چون معتقد بود، شیخ نمی تواند آنچه را که شریعت روا ندانسته، جایز شمارد، منفور شیخ واقع شد، به طوری که هرچه سودانی به عذر خواهی پرداخت، ثمره ای نبخشید، جز اینکه به طرد او از حلقه مریدان منتهی گشت و کینه و تنفر شیخ

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۶(ناگفته نماند که دارمستتر به جهت ناآشنائی با متون روایی مسلمانان – روایات فریقین – تصور می کند که این سخنان در باره امام علی علیه السلام تنها ریشه های اسطوره شناسی دارد و برآمده از خاطره های ازلی، ضمیر ناخودآگاه و روحیه جمعی بشر است، در حالی که می توان ریشه بسیاری از اعمالی را که به پیشوایان دینی نسبت داده شده در متون روایی منابع اهل سنت جست که نسبت به امامان شیعه نگاه اسطوره ای و غلو آمیز ندارند و بلکه ترجیح می دهند که در فضائل آنان افراط نکنند، از جمله اینکه این روایت که امام علی علیه السلام در جنگ خیبر، دروازه خیبر را که چهل نفر از سپاهیان نمی توانستند بلند کنند، بلند کرد، از جمله سخنانی است که ابن سعد در کتاب « طبقات» که از پنج منبع مهم تاریخ صدر اسلام می باشد، نقل نموده است.

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۸۵.

محمد شریف را در دل او کاشت به طوری که بنا به نقل دارمستتر او را مصمم نمود تا از شیخ انتقام بگیرد.(۱)

از دیگر عللی که دارمستتر برای تبیین قیام محمد احمد سودانی نقل می کند، این است که مردم سودان توسط مباشران مالیه به شدت مورد ستم و ظلم قرارگرفته و در عسرت به سر می بردند، به علاوه که سودان از جمله کشورهایی بود که در آن برده داری به شدت وجود داشت،(۲) به طوری که زمینه های اجتماعی برای پذیرش ادعای محمد احمد سودانی مبنی بر مهدویت بسیار مساعد بود و با ادعای وی بسیاری از مردم ستم دیده، حقانیت او را پذیرفتند و متقاعد شدند که او همان کسی است که در روایات وعده داده شده است که مستضعفان را از زیر ستم ظالمان نجات خواهد داد، به ویژه که مردم سودان معتقد بودند، امام قرطبی در کتاب طبقات، روایتی را نقل نموده است که وزیر مهدی علیه السلام صاحب شهر خارطوم خواهد بود و سیوطی و ابن حجر هم نقل کرده اند که از علامات ظهور مهدی علیه السلام خروج ایشان از سودان است. به علاوه در سال ادعای محمد احمد سودانی، ستاره ای دنباله دار نمایان شد که سودانیان گفتند که این ستاره رایت مهدی علیه السلام است که فرشتگان آن را حمل می کنند.(۳)

این سخنان و علائم می توانست اعتماد مردم را نسبت به فردی همچون محمد احمد سودانی جلب کرده و اراده آنان را در پیوستن به وی محکم سازد. به همین جهت محمد احمد سودانی توانست چهار سال به ادعای خود ادامه

۱- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۸ (البته تحلیل و علت یابی دارمستتر که می خواهد سرانجام به اثبات این امر برسد، که این سرخوردگی ها موجب ادعای مهدویت از جانب محمد احمد سودانی شد، قابل تامل است و تنها این سخن را می توان به عنوان یک احتمال عقلی مورد توجه قرار داد)

۲- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۵.

۳- دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷. ص ۱۸۸

دهد، مناطقی از سودان را فتح نماید، سپاه انگلیس و مصر را شکست دهد و شهرتش به همه جای دنیا حتی کشورهای اروپایی کشیده شود.

نقد و بررسی آراء دارمستتر

۱ ــ از جمله انتقـادات بر دارمسـتتر، این است که وی چون مهـدویت را یک آموزه صـحیح اعتقادی نمی دانـد، از اینرو با نقد تفکر محمـد احمـد سودانی، اصل اعتقاد به مهـدویت را هم مخـدوش اعلام می کند. از نظر او مهدویت از ریشه نیز بی اساس بوده و برآمده از رخداد های تاریخی است و هنگام سـخن گفتن از مدعیان دروغین در تاریخ تمدن اسلامی به گونه ای سخن می گوید که گویی از یک امر خرافی که هیچ ریشه اعتقادی ندارد، سخن می گوید.

۲ ــ شـیوه او در این کتاب تاریخیگری است و همه مسائل را از روزنه یک برهه تاریخی و زمان و مکان وقوع رخداد می بیند، از اینرو به اهمیت و جایگـاه مسـئله مهـدویت در اسـلام توجه نمی کنـد و به این توجه نـدارد که اعتقـاد به مهـدویت، ریشه در افکار و اعتقادات اسـلامی و بلکه تمامی ادیان ابراهیمی دارد. به همین جهت او در نقـد محمـد احمـد سودانی، بستره ای را که در آن قرار گرفته کاملاًـ مخـدوش و دارای پـایه هـای متزلزل می بینـد. البته بایـد افزود که در روش تاریخیگری، این نوع نگاه بیرونی و بـدون دلـدادگی متعـارف است، اما تاثیر پـذیری دارمسـتتر از آثار ابن خلـدون نیز مزیـد بر علت بوده و او تحت تاثیر افکار ابن خلدون نسبت به اصل مهدویت تشکیک می کند.

۳ ــ وی به جهت اینکه اوسـتا شـناس است و با تمـدن ایرانی و مـذهب زرتشت، آشـنا بوده، می کوشد تا ادیان ابراهیمی را در اعتقاد به مسئله مهدویت،

تحت تاثیر مذهب زرتشت و تمدن ایران باستان بداند و حتی ریشه های تفکر شیعه را در اموری همچون منصوص بودن خلافت علی علیه السلام، برآمده از تفکر زرتشتیان می داند، در حالی که شباهت میان یک آموزه در چند دین نمی تواند دلیل بر تاثیر گرفتن یک دین از دین دیگر باشد. اگر دارمستتر به خود زحمت شناخت ادیان را می داد و منشأ ادیان ابراهیمی را وحیانی می دانست و برای آنان حقانیت قائل بود، هیچگاه این سخن را نمی گفت، اما چون این دسته از خاور شناسان به مانند جامعه شناسان سکولار، دین را امری اجتماعی، فرهنگی و محصول تمدن ها می دانند، از اینرو در یافتن جنبه های مشترک میان ادیان، به دنبال اسطوره شناسی و نماد شناسی می گردند به طوری که گمان می رود، جوامع در تحقق اعتقادات خود از یکدیگر تقلید می کنند. به نظر می رسد از برتری ها و مزیت های روش پدیدار شناسی نسبت به روش تاریخیگری این است که محقق پدیدار شناس می کوشد تا به جای آنکه ریشه اعتقادات را در تاریخ حوادث و رخدادهای اجتماعی بجوید، آن را در متون مقدس و مبانی معرفتی و اعتقادی آن دین دنبال کند و این امری است که بر دارمستتر پنهان مانده است.

۴ ـ از دیگر انتقادات بر دارمستتر، این است که وی در شناخت خود از موضوع مهدویت به جای آنکه در بیان موضوع به منابع اصیل اسلامی اشاره کند و یا نگرش اندیشمندان درجه اول اسلامی را مورد توجه قرار دهد، به تفکر ابن خلدون که از نادر اندیشمندان مسلمان و مخالف مهدویت است، بسنده نموده است و در این باره از او، پیروی نموده است. طبیعی است این امر موجب گردیده تا وی نسبت به مهدویت تصویر درست و صحیحی نداشته و به نگرش و آراء موجود در منابع اصلی دین دسترسی نیابد.

ص:۱۰۱

متاسفانه به جهت اهمیتی که ابن خلدون در جامعه شناسی و تاریخ دارد و اثر مهم او در جامعه شناسی _ مقدمه ابن خلدون _ منشأ اثر بوده و در غرب ترجمه شده است، موجب گردیده تا نظر نادرست او در زمینه مهدویت نیز مورد توجه اسلام شناسان غربی قرار گیرد و آنان در شناخت مسئله مهدویت به جای رجوع به متون اصلی و منابع درجه اول به این آثار رجوع کنند. در حالی که نباید فراموش نمود که اهمیت اندیشمندی در عرصه ای از علوم موجب نمی گردد تا سخنان او را در دیگر زمینه ها، جدی و تخصصی تلقی کنیم. به عنوان مثال اگر انیشتین در زمینه فیزیک دانشمند بزرگی است، این دلیل نمی شود که نظرات او را در زمینه تاریخ هم بزرگ بدانیم. همچنین ابن خلدون از جمله کسانی است که جایگاه خاصی در جامعه شناسی و تاریخ بلدان اسلامی دارد اما این امر، دلیل نمی شود تا سخنان او را در زمینه مهدویت موثق و دارای اعتبار دینی بدانیم، به حدی که متاسفانه سخنانش، مورد استناد دین پژوهان غربی قرار گرفته است.

ص:۱۰۲

فصل چهارم: مهدویت از دیدگاه فانفلوتن

اشاره

- مقدمه

- روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت..

- نگرش فان فلوتن درباره مهدویت..

- نقد و بررسی آراء فان فلوتن..

ص:۱۰۳

مقدمه

فان فلوتن(۱) (۱۹۰۳ ـ ۱۸۶۶) از خاور شناسان هلندی و از شاگردان یکی از اسلام شناسان هم وطن خویش، دخویه (۱۹۰۹ ـ ۱۸۳۶) می باشد. وی در زمینه آثار تاریخی و ادبی از فرهنگ اسلامی به تصحیح و ترجمه چند اثر و به نگارش چند کتاب پرداخته است که مهمترین آثار او در زمینه تصحیح و ترجمه

عبارتند از:

۱ ـ کتاب مفاتیح العلوم خوارزمی (۱۸۹۵).

۲ ـ کتاب البخلاء جاحظ (۱۹۰۰).

۳ ـ رساله های کوتاهی از جاحظ (۱۹۰۳).

و تالیفات وی عبارتند از:

۱ ـ عزیمت عباسیان به خراسان (در سال ۱۸۹۰ به زبان هلندی

نوشته است).

۲ ـ پژوهش هایی درباره عرب سالاری، تشیع و عقاید مهدویت در دوره أموی (در سال ۱۸۹۴ در آمستردام به زبان فرانسوی نوشته است).(۲)

۱- Gerole Van Vloten

۲- دائره المعارف مستشرقان، عبدالرحمن بدوی، ۴۲۰.

از مهمترین آثار فان فلوتن درباره اسلام، کتاب دوم اوست. این کتاب با عنوان «السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه»(۱) در سال ۱۹۶۵ به وسیله دکتر حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم به زبان عربی و به وسیله سید مرتضی هاشمی حائری با عنوان «تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه» به زبان فارسی ترجمه شده است.(۲)

دکتر حسن ابراهیم حسن، مترجم کتاب فلوتن به زبان عربی، در مقدمه این کتاب می گوید، آنگاه من در دانشگاه لندن دانشجوی رشته تاریخ اسلام بودم، استاد توماس ارنولد در سخنرانی های خود به کتاب فان فلوتن اشاره می نمود و از آن تعریف می کرد و این امر موجب شد تا من پس از اتمام تحصیل تصمیم گرفتم با کمک دوستم محمد زکی ابراهیم این کتاب را به عربی ترجمه کنم. وی می افزاید که این کتاب را از مهمترین منابع تاریخی در باره شیعه و در باره عصر بنی امیه یافتم و به همین جهت در صدد شدم تا آن را به زبان عربی ترجمه کنم.

روش تحقیق فان فلوتن در شناخت اسلام و مهدویت

از مطالعه مجموعه ترجمه ها و تالیف های فان فلوتن استنباط می گردد که وی در تاریخ اسلام و قرون اولیه صدر اسلام به ویژه عصر بنی امیه، تخصص داشته است. روش وی در تاریخ اسلام مشخصاً تاریخی است و مانند بسیاری از خاور شناسان دیگر به جای آنکه به بررسی و ارزیابی اعتقاد به مهدویت در مذهب شیعه و پیروان آن بپردازد و کارکرد آن را در فرهنگ شیعه و در نزد

۱- آدرس کتاب شناسی اثر مذکور عبارت است از: فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدکتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، س ۱۹۶۵.
۲- آدرس کتاب شناسی اثر مذکور عبارت است از: فان فلوتن، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

شیعیان و جوامع شیعی مورد ارزیابی قرار دهد، می کوشد تا دلایل پیدایش این فکر را با استناد به رخدادهای تاریخی و حوادث قرون اولیه جامعه اسلامی مورد نقد و بررسی قرار دهد.

وی در کتاب عرب سالاری و تاریخ شیعه به بررسی تاریخی مسئله مهدویت و عوامل پیدایش این فکر در اندیشه های شیعه می پردازد. او تحت تاثیر افکار دارمستتر که صریحاً در کتاب خود از او نام می برد، با شیوه توصیفی به موضوع نمی نگرد، بلکه به مانند وی با تکیه به آثار ابن خلدون و پذیرش این مسأله که اعتقاد به مهدویت اندیشه ای ساختگی است، به بررسی این پرسش می پردازد که چرا مسلمانان به طرح مهدویت پرداخته اند و چگونه این فکر در اندیشه مسلمانان به ویژه شیعه شکل گرفته است؟

همانطور که قبلاً اشاره شد، این دسته از خاورشناسان بر خلاف روش تحقیق پدیدارشناسانه شرق شناسانی همچون هانری کربن، به این مسأله توجه ندارند که در بررسی آئین ها و اندیشه ها نخست باید مسئله را از زاویه دید معتقدان به آن تفکر بنگرند و اینکه معتقدان به یک فکر یا اعتقاد چگونه در طول تاریخ به مسئله نگریسته اند..

یکی از شیوه های معهود و متداول در روش تحقیق قرن بیستم این است که به ارزیابی یک مسئله از دیدگاه پیروان آن نگریسته می شود و سپس بعد از توصیف نظرات وفاداران به آن تفکر اگر تناقض و نقصی دیده شود، گوشزد می گردد، در حالی که افرادی همچون فلوتن، از ابتدا فرهنگ مهدویت را تحت تاثیر اندیشه مدعیان مهدویت دانسته و این را به عنوان یک اصل موضوع و پارادایم در ذهنشان تثبیت نموده اند، حال پس از این مسأله می نگرند که این

اعتقـاد چه کـارکرد ها و اهـدافی را در تحولات تاریخی و سیاسـی در پی داشـته است. طبیعی است در این شـیوه تحقیق بخش زیادی از حقانیت موضوع برای محقق قابل تشـخیص نخواهد بود، زیرا بر این اساس هیچگاه نمی توان به منزلت و ارزش بحث در آن مذهب و یا نزد پیروان و وفاداران به آن آگاهی یافت.

نگرش فان فلوتن درباره مهدویت

بزرگترین ادعای فلوتن در باره مهدویت این است که این اندیشه به وسـیله شیعیان کوفه ترویج شده است، تا بتوانند از پتانسیل و توانـائیش در مقـابله با خلافت خلفاء بنی امیه که حکومتشان در شام بوده، اسـتفاده کننـد. وی که به بررسـی تفصـیلی مسـئله مهـدویت از زمـان قیام توابین می پردازد، تلاش می کنـد تا این سـخن را اثبات کنـد که اعتقاد به مهـدویت عاملی اعتقادی در دست شـیعیانی بوده که می خواسـتند بـا طرح آن از افزایش قـدرت بنی امیه جلوگیری کننـد و این امر موجب شـده تـا به سوء اسـتفاده از بحث مهدویت بپردازند. البته وی پذیرفته است که مسئله مهدویت از ابتدا مورد توجه تمامی فرقه های اسلامی بوده و از جانب آن ها طرح گشته است و در بدو امر اختصاص به آل بیت و شیعه نداشته است:

«مسـلماً اعتقاد به ظهور مهـدی و انتظار او در بـدو امر مختص به آل بیت نبوده،بلکه فکر مهدی منتظر، به واسـطه گسترش نفوذ شیعه و فکر مهدویت در میان مسـلمانان توسـعه یافت، چنان که در بین أهالی سـنت نیز شیوع یافت، به طوری که یادبود مهدی های دیگرماننـد سـفیانی و قحطانی و دیگران را به کلی از لوح خاطر آنها زدود. بـدون شک پیشـگویی راجع به اینها و انتظار ظهور ایشان از نفوس مسلمانان بیرون نرفته است.»(۱)

ص:۱۰۷

۱- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۲۲: « و من الجلی أن الاعتقاد بظهور المهدی و انتظاره لم یقتصر بادی الأمر علی آل البیت وحـدهم، بل بـدأ ذلک الاعتقاد یذاع و ینتشـر بین المسـلمین علی حسب إزدیاد نفوذ الشـیعه و انتشاره. و قد انتشـرت فکره المهدی المنتظر لدی أهل السـنه حتی محت ذکر غیره من المهدیین مما کان یتنبأ بهم مثل السفیانی و القحطانی و غیرهما. و لاشک أن التنبو بهولاء و انتظارهم لم یتلاش تماماً من نفوس المسلمین».

حسن ابراهیم حسن در مقدمه کتاب می گوید، فان فلوتن معتقد بود که عامل شکست و سقوط بنی امیه و به خلافت رسیدن بنی عباس سه چیز بوده است که از جمله آن عوامل، تفکر شیعه و آموزه مهدویت بوده است.(۱) بنا به اعتقاد فلوتن، اعتقادات غیر اسلامی ای که مسلمانان آن ها را از مسیحیان، یهودیان و عقاید ایرانیان اقتباس نموده بودند، موجب شکست بنی امیه گردیده است و در آن راستا حسن ابراهیم حسن در مقدمه کتاب اشاره می کند که منظور از اسرائیلیات، داستان های نادرستی است که از ادیان کهن و پیشین نقل شده است، داستان هایی همچون پیشگویی در باره سرنوشت و سرانجام جهان، بازگشت عیسی، ظهور دجال و مسئله مهدویت که مسلمانان آنها را از داستان های بنی اسرائیلی اقتباس نموده اند. در واقع حسن ابراهیم حسن از مسئله مهدویت به اسرائیلیات تعبیر نموده و اعتقاد به مسئله مهدویت را از داستان های دروغ بنی اسرائیلی می داند.

با توجه به نگاه تاریخی فلوتن، دلیل اعتقاد به مهدویت که از نظر او تحت تاثیر داستان های دروغین بنی اسرائیلی است، برای استفاده جهت سرکوبی و نابودی حکومت بنی امیه بوده است. به همین جهت نگاه فلوتن نه تنها به مهدویت، بلکه به تاریخ اسلام بسیار منفی است. وی در باره اسلام نظرش این است که انتشار اسلام از راه ایجاد رعب و ترس بوده، نه از راه استدلال، احتجاج و موعظه حسنه.

۱- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، صفحه الیاء: « سر انتصار العباسین إلی ثلاثه عناصر هامه: ۱ - الکراهه المستأصله التی کان یکنها أهل البلاد المغلوبه للفاتحین من العرب ۲- الشیعه و هم أنصار أهل البیت ۳ – انتظار مخلص أو هاد messie »

وی آغاز تاسیس شیعه را از کوفه و قیام های کوفی می داند و می گوید که از زمان مختار ثقفی _ که پس از واقعه عاشورا به خونخواهی امام حسین علیه السلام قیام کرده و کوفه را فتح نموده بود _ تفکر شیعه به وجود آمد و از این دوره تفکرات جدیدی که آنها را از بقایای اندیشه های پادشاهان و بعضی از اعتقادات اشراقی ایران باستان می خواند، شکل گرفت.(۱) وی می افزاید، از تفکرات مسلم شیعیان کوفه این است که معتقدند همان حکمت و معرفتی که در نزد پیامبر اکرم(ص) بوده و علم لدنی و آسمانی خوانده می شد، پس از وفاتشان به فرزندان و خاندانشان به ارث رسیده است و به این جهت، اطاعت از آنها را وظیفه خود می دانستند(۲) و امامان را تنها مفسران اعتقادات دینی خود تلقی نموده و برای آنها عصمت قائل می شدند. وی حتی لفظ «مهدی» را که به معنای هدایت شده در راه مستقیم است، پشتوانه اعتقاد شیعه تصور نموده است.(۳)

او پس از اینکه تفکر شیعه را محصول ماجرای کوفه می داند، می گوید تفکر شیعه در کوفه باقی نماند و به بلاد دیگر نیز سرایت نمود و در بخش های زیادی از سرزمین های اسلامی منتشر گردید.(۴)از نظر او امامان شیعه در ابتدا با غلو

ص:۱۰۹

۱- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۷۶: « علی أنه قد ظهرت منذ أیام المختار أفکار جدیده کان لها أثر کبیر فی نفوس الکثیرین من الشیعه. و یظهر أن هذه الأفکار التی نشأت فی مبدأ أمرها فی البیئات الغیر العربیه إنما کانت بقیه من عباده الملوک، تلک العباده التی کانت مشهوره عند قدماء الفرس بعد أن خالطها بعض العقائد الأشراقیه و التی لایبعد أن تکون قد انتقلت إلیهم عن طریق الدیانه البابلیه القدیمه»

۲- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، صص ۷۸ – ۷۷: « و کان من بین العقائد المسلم بها عندالشیعه من أهل الکوفه أن الحکمه العالیه التی أفاضها الله علی محمد (صلی الله علیه و سلم) لیفصل علی هدیها فی الأمور وفق إراده الله لم تزل بموت النبی، و إنما ورثها عنه أعقابه و کان البعض یعزو إلیهم علماً لم یحصلوه علی النحو الذی تحصل به العلوم البشریه و إنما تلقوه من لدن الحکمه الالهیه مباشره... أما بعد فقد علمت بحال أهل الکوفه فی حبهم أهل هذا البیت... افترضوا علی أنفسهم طاعتهم و وظفوا علیهم شرائع دینهم...»

۳- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۷۹: «و کان طبیعیاً أن یعتبر الناس هولاء الأئمه أنفسهم المرجع الوحید لتفسیر هذا الاعتقاد و تحدید مداه بعد أن تأصل فی قلوبهم الاعتقاد بعصمتهم.... و یتضح لنا الاعتقاد بعصمه الإئمه من لفظ « المهدی» و هو لقب الشرف الذی کان یلقب به الأئمه من آل البیت (و معناه الهادی إلی الطریق المستقیم)»

۴- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۷۹: «... لاسیما إذا علمنا أنها نشأت فی الکوفه و تأثرت بالدیانات السابقه للاسلام، و قد انتشرت تلک العقائد فی جزء عظیم من الدوله الاسلامیه بقدر إزدیاد تذمر المسلمین و سخطهم ثم ضعف الدوله الأمویه و انحلالها.»

مسلمانان نسبت به خودشان، مخالفت می کردند و آنها را ـ با تبعید یا انداختن در آتش ـ توبیخ می نمودند، اما بعدها آنگاه که دیدند، از این مسئله می توانند برای براندازی حکومت بنی امیه و نابودی حاکمان استفاده کنند، سیاست سلبی خود را تغییر دادند(۱)

از جمله ضعف های فان فلوتن در تحلیل مهدویت و دیگر اعتقادات اسلامی، رجوع نکردن به منابع دسته اول مسلمانان و شیعه است و این امر علاوه بر نگرش تاریخیگریش به موضوع، موجب گردید تا تحلیل او از مسأله، دقیق نباشد. به عنوان مثال فلوتن به مانند خاورشناسان قبلی همچون گلدتسیهر و دارمستتر، نادرستی مسئله مهدویت را برای خود مسلم گرفته و در این مبحث به دو فصل نخست کتاب ابن خلدون و همچنین کتاب دارمستتر(۲) رجوع می کند که هر دو از کتاب های غیر مستند در شناخت مهدویت تلقی می گردند.

از دیگر موضوعاتی که فلوتن در بخش سوم کتاب خود به آن پرداخته است، پیشگویی های آخر الزمان است که در کتاب های فریقین ذکر گردیده است. وی در تکذیب این پیشگویی ها به کتاب استاد خود «دخویه» که در باره آثار این پیشگویی ها در حادثه های قرن دهم است(۳) و به بعضی از سخنان دیگر خاور شناسان استناد می کند، سپس به سخن مختار اشاره می کند که معتقد بود، او همان مردی است که گفته شده از قبیله ثقیف قیام می کند و به پیروزی بزرگی

ص:۱۱۰

۱- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، صص ۹۲ – ۹۱: « لا غرو فقد رمی علی فی النار کل من دعاه إلهاً من هولاء الغلاه و نفی عبدالله بن سبأ إلی مدائن... علی أن موقف هولاء الإئمه السلبی لم یلبث أن تغیر حین بدأ العلویون یدرکون مقدار ما قد یستفیدونه من هولاء المفتونین بهم و المتحمسین فی الدعوه لهم و لاسیما بعد ما رأوه من ضعف الدوله الأمویه و ما دب إلی جسمها من الانحلال»

۲- جیمز دارمستتر، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران، ۱۳۱۷.

۳- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۱۰.

می رسد، همانطور که این پیشگویی در باره حجاج بن یوسف هم، مصداق داده شده است.(۱)

بنـا بر اعتقاد او، این پیشگوئی ها ریشه در یهودیت و مسیحیت دارد(۲)که از طریق کتاب هـای این ادیان یا توسط یهودیان و مسیحیانی که مسلمان شده بودند، وارد فرهنگ اسلامی گردیده و در قرن نخست، آب و رنگ عربی به خود گرفته است. از جمله این پیشگویی ها، پیشگویی درباره سرنوشت جهان است که از آشکارترین مصادیق آن در قرآن، مسئله نزدیک بودن روز قیامت (یوم الحساب) است که پیش از اسلام در نزد مسیحیان نیز مطرح بوده است. وی می گوید در باره ظهور حضرت مهدی علیه السلام، آمدن مسیح علیه السلام، دجال و دیگر حوادث آخر الزمان در قرآن، پیشگویی نشده است و این پیشگویی ها صرفاً در سنت و روایات آمده است، به طوری که این احادیث در عصر بنی امیه جزئی از اعتقادات گردید و ذهن مسلمانان را به خود مشغول نمود.

از جمله پیشگویی هایی که به نظر فلوتن دارای ریشه یهودی و عبری است و مسلمانان از یهودیان گرفته اند، «الهرج» به معنای قتل و کشتار در آخرالزمان است که به نظر او از ریشه عبری «hereg» گرفته شده و در هر دو زبان عربی و عبری به معنای کشتن و قتل است.(۳) همچنین معتقد است کلمه دجال که در پیشگویی های آخرالزمان مسلمانان آمده است، از ریشه آرامی است و همان فرد

ص:۱۱۱

۱- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۱۱: « کان المختار زعیم الشیعه یزعم أنه هو « ذلک الرجل من ثقیف الذی یفتح علیه بالمذار، فتح عظیم. علی أن تلک النبوء ه قد صدقت فی الحجاج بن یوسف من نفس قبیله ثقیف»

۲- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۱۵: « ترجع هذه التنبوات إلی أصل یهودی أو مسیحی، إلا أنها لم تلبث أن صبغت بالصبغه العربیه فی القرن الأول الهجری و قد شاع هذا النوع من التنبو فی الأمه الإسلامیه عن طریق کتب التنبوات أو عن طریق الأحادیث التی وضعها الیهود و المسیحیون أو التی لایخلو إسنادها من بعض الیهود أو المسیحیین ممن دخلوا الإسلام»

۳- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، صص ۱۱۷ – ۱۱۶: « و یطلق العرب کلمه الهرج علی تلک الفتن التی یطلق علیها اللاهوت الربانی... و قد وردت فی السنه بمعنی القتل و هو نفس المعنی الذی یدل علیه ذلک اللفظ فی اللغه العبریه « هرج» (hereg)...»

ضد مسیح است (Antichrist) که مورد اعتقاد مسیحیان است. فلوتن معتقد است کلمه دجال در قرآن نیامده است، بلکه در روایات ذکر شده که آن اسم مردی یهودی از اهل مدینه به نام صاف بن صائد یا ابن صیاد است که پیامبر تصریح نموده او دجال است و مسلمانان بر این اساس به آن معتقد شده اند.(۱)همچنین فلوتن اعتقاد مسلمانان را در رجعت عیسی مسیح، تحت تاثیر افکار مسیحیان می داند.(۲)

فلوتن بعد از اینکه به مسئله آخر الزمان و پیشگویی های این دوران می پردازد، سپس به تاثیر مهدویت در سرنگونی حکومت و دولت بنی امیه اشاره نموده(۳) و آن را عامل به قدرت رسیدن بنی عباس می داند. وی پس از آن، در صفحات پایانی، به تاثیر مهدویت در ایران اشاره ای اجمالی کرده و در باره آن دسته از مدعیان مهدویت که از خاندان اهل بیت و شیعیان نبوده اند، توضیح می دهد.(۴)

نقد و بررسی آراء فان فلوتن

اشکال نخست بر فلوتن این است که روش تحقیق او منحصراً تاریخی است و به جای آنکه به مهدویت از دیدگاه شیعه و معتقدان به آن بپردازد، صرفاً به تاریخیگری نظر دارد.

دومین اشکال این است که شناخت او از شیعه و مهدویت از منابع دسته دوم است و از جمله آثار اسلامی که مورد توجه او گرفته، مقدمه ابن خلدون

۱- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، صص ۱۱۹ – ۱۱۸.
۲- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۲۰.
۳- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۲۲.
۴- فان فلوتن، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، مصر، س ۱۹۶۵، ص ۱۴۵.

است، تـالیفی که در مسـئله مهـدویت جایگـاه مهمی نـدارد و ابن خلـدون از نادر اندیشـمندان مسـلمان است که به مخالفت با مهـدویت پرداخته است. همچنین از منابع غربی فلوتن، آثار خاورشـناسانی همچون دارمسـتتر، دخویه و امثال آنها می باشد که نظر این افراد مقرون به واقع نیست و آثار آنان خود قابل نقد و بررسی است.

سومین اشـکال بر فلوتن این است که وی مهدویت را عقیده ای تاسـیس شده به وسـیله مختار ثقفی و شیعیان کوفه می داند که دارای ریشه های فکری ایرانی و تحت تاثیر ادیان ایران باستان بوده اند، در حالی که شیعه قبل از مختار نیز وجود داشته است و منسوب نمودن شیعه به کوفه و مختار سخنی ضعیف و آسیب پذیر است. یک بار ممکن است گفته شود، ایرانی ها به جهت قرابت و شباهت میان ادیان باسـتانی خود همچون مذهب زرتشت، مزدک و مانی با مذهب شـیعه به سوی افکار شـیعه گرایش پیـدا نموده انـد و یـک بـار ادعا می شود که شـیعه را ایرانی ها به وجود آورده انـد که بر فرض اگر هم سـخن نخست پـذیرفته شود، اما لزوماً به معنای پـذیرفتن سـخن دوم نیست، زیرا شـیعه قبل از اینکه به ایران بیایـد و یا قبل از قیام مختار وجود داشـته و تأسـیس آن ربطی به ماجرا های کوفه نداشـته است. با وجود آنکه مـدعیان مهـدویت نوعاً برای کسب قـدرت و مشـروعیت به آموزه هـای اعتقـادی و دینی که ریشه در باور توده مردم دارد، تمسک می کردنـد که می توان به نقـد این مسأله پرداخت، اما نمی توان سوء اسـتفاده آن ها را دلیل نادرستی اعتقادات اسـلامی نیز، تلقی نمود و اعتقاد دینی را بدون بنیاد و اصالت دانست. متاسـفانه فلوتن میان این این دو مسأله می آمیزد و انتقاد از مختار ثقفی و یا دیگر مدعیان را دلیل بر نادرستی این باور و اعتقاد دینی می داند.

ص:۱۱۳

چهارمین اشکال این است که وی بخش های زیادی از افکار شیعیان را تحت تاثیر ادیان ابراهیمی، ادیان باستانی و داستان های بنی اسرائیل می داند و برای اثبات این امور به مباحث زبان شناسی و ریشه شناسی کلمات می پردازد. در حالی که از جنبه ریشه شناسی اگر هم میان پاره ای از مفاهیم در زبان عربی با زبان عبری و فارسی رابطه باشد و از یکدیگر تأثیر پذیرفته باشند، اما این امر دلیل نمی شود که روایات و احادیثی را که این کلمات در آن ها استفاده شده است، اقتباس شده از دین یهود یا ادیان باستانی ایران بدانیم. به عنوان مثال کلمه شیطان در زبان عربی دارای ریشه عبری است، اما این دلیل نمی شود که مفهوم شیطان را در فرهنگ اسلامی برآمده از آئین یهود بدانیم، بلکه مفاهیم می توانند در چند فرهنگ به صورت مستقل و جدا از یکدیگر طرح شده باشند، هر چند که از جهت اصطلاح شناسی و ریشه شناسی ممکن است با یکدیگر تعامل و داد و ستد هم داشته و وام دار یکدیگر باشند. از اینرو نمی توان مشابهت زبانی میان «الهرج» در روایات اسلامی با کلمه «hereg» در فرهنگ یهودی را که هر دو به معنای قتل و کشتن است و یا دجال در فرهنگ اسلامی با کلمه «antichrist» در مسیحیت را که هر دو از علائم آخرالزمان است، دلیل بر این دانست که روایات مذکور در فرهنگ اسلامی از آئین یهودیت و مسیحیت تاثیر پذیرفته است و مشابهت زبان شناختی و وجود ریشه های مشترک لفظی، دلیلی بر این امر تلقی نمی شود.

فصل پنجم: مهدویت از دیدگاه ایگناتس گلدتسیهر

اشاره

- مقدمه.

- روش تحقیق گلدتسیهر.

- نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت

- نقد و بررسی آراء گلدتسیهر.

ص:۱۱۵

مقدمه

ایگناتس گلدتسیهر(۱) (۱۹۲۱ ـ ۱۸۵۰) اهل مجارستان، یهودی الاصل و از خاورشناسان برجسته غربی است که در زمینه اسلام شناسی دارای تألیفات و آثاری است و بعضی او را بنیانگذار اسلام شناسی در اروپا می دانند. وی دکترای خود را در سال ۱۸۷۰ میلادی با رساله ای درباره تنخوم اورشلیمی شارح یهودی عهد عتیق کتاب مقدس در قرون وسطی دریافت داشت و در بوداپست مجارستان، استاد زبان های سامی گشت.(۲)استاد وی در رشته شرق شناسی بلاشر بود و در عصر جیمز دارمستتر می زیست و در موضوع مهدویت بسیار شبیه او می اندیشید و نخستین تالیفش در زمینه اسلام شناسی، کتابی است با عنوان «ظاهریت: مسلک و تاریخچه» که در سال ۱۸۸۴ انتشار یافته است.

مشهورترین آثار گلدتسیهر در اسلام شناسی دو کتاب است: ۱ ـ کتاب «دروسی درباره اسلام (سخنرانی)» که در سال ۱۹۱۰ در هایدلبرگ انتشار یافت ۲- کتاب «گرایش های مسلمانان در تفسیر قرآن» که در سال ۱۹۲۰ در لیدن چاپ شده است. کتاب «دروسی درباره اسلام» با عنوان «العقیده و الشریعه فی الاسلام» توسط محمد یوسف موسی به عربی(۳)و به وسیله علینقی منزوی با عنوان «درس هایی از اسلام» در سال ۴۲ از عربی به فارسی ترجمه شده است.(۴) همچنین

۱- Ignaz Goldziher

۲- عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص ۵۱۹.

۳- اجناس جولدتسیهر، العقیده و الشریعه فی الاسلام، محمد یوسف موسی و همکاران، الطبعه الثانیه، دار الکتب الحدیثه، مصر، ۱۹۵۹.

۴- آدرس کتاب شناسی این اثر به شرح ذیل است: گلدتسیهر، درس هائی در باره اسلام (فرقه ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

کتاب «گرایش های مسلمانان در تفسیر قرآن» به وسیله اندیشمند مصری، دکتر عبدالحلیم نجار با عنوان «مذاهب التفسیر الاسلامی» به عربی ترجمه شده است.(۱)

کامل ترین تالیف گلدتسیهر که در آن به طور تفصیل در باره مهدویت سخن گفته است، کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» است که با وجود آنکه این کتاب در خصوص مهدویت نیست، اما در بخشی از آن پیرامون مهدویت و فرقه های منسوب به آن، سخن گفته است. شاید در میان آثار خاورشناسانی که مستقلاً در باره مهدویت کتاب ننوشته اند و در ضمن اسلام شناسی به این موضوع پرداخته اند، کمتر کتابی باشد که همچون کتاب گلدتسیهر تا این حد به مهدویت و اهمیت آن در تاریخ ملل و نحل پرداخته باشد و به نظر می رسد، دلیل اینکه گلدتسیهر در باره مهدویت همچون دارمستتر سخن گفته است، تاثیرپذیری از ماجرای ادعای مهدویت محمد احمد سودانی در سودان بوده باشد که در زمان او به وقوع پیوسته است. بی تردید این جریان در اختصاص دادن بخش زیادی از کتاب به مسئله مهدویت موثر بوده است.

روش تحقیق گلدتسیهر

در باره روش پژوهشی و تحقیقی گلدتسیهر پیرامون مهدویت لازم به ذکر است، وی همچون بسیاری از خاورشناسان هم عصر خویش، نگاهی تاریخی به مسأله دارد و به عناصر زمانی و مکانی در به وجود آمدن فکر مهدویت و اعتقادات اسلامی، توجه زیادی دارد و این امر با خواندن مهمترین تالیف او در

۱- برای آشنائی با آثار گلدتسیهر رجوع شود به: عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقان، صالح طباطبائی، ص ۵۲۶ – ۵۱۹؛ مصطفی حسینی طباطبائی، نقد آثار خاورشناسان، صص ۱۰۷ – ۹۹.

زمینه مهدویت یعنی «العقیده و الشریعه فی الاسلام» به وضوح

هویدا است.

عبدالرحمن بدوی درباره شیوه و روش پژوهشی گلدتسیهر معتقد است که شیوه او در خاور شناسی با روش دیگر خاورشناسان متفاوت است، زیرا آنان بیشتر بر تجربه مستقیم و مشاهده عینی منابع و متون شرقی تکیه می کنند اما گلدتسیهر فاقد تجربه مستقیم بیرونی است و بر نوعی تجربه درونی تکیه می کند. از نظر بدوی، گلدتسیهر در صدد جعلی بودن یا اصالت آنها نیست بلکه در جست و جوی گرایش های نهان و اغراض پنهان راویان است. وی درباره او می گوید:

«... وی در پژوهش های خود روش استدلالی داشت نه استقرائی یعنی با نظام ذهنی از پیش ساخته و با دیدگاه های کلی و اجمالی به سراغ منابع می رفت تا انطباقی میان نظریات کلی خود و آن منابع بیابد. به عبارت دیگر این چنین نبود که او با ذهنی تهی به سراغ منابع و متون برود تا پس از گردآوری و تدوین مدارک به بررسی و نتیجه گیری از آنها بپردازد.»(۱)

با این وجود به نظر می رسد، گلدتسیهر نگاه پدیدارشناسانه و همدلانه نسبت به موضوع از خود نشان نمی دهد و در شناخت اسلام و به ویژه در بررسی افکار شیعه و در خصوص امامت و مهدویت، بیش از هر چیزی، آنچه مورد توجه اوست، تفسیر تاریخی از موضوع و بررسی عوامل جامعه شناختی و روان شناختی از آن می باشد. وی در اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت، به تاثیر پذیری شیعه از فکر خلافت موروثی بنی امیه اشاره می کند و معتقد است تفکر بنی امیه عامل اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت شده است و این عنصر فکری را در تحلیل بسیاری از مباحث مهدوی دخالت می دهد.

۱- دائره المعارف مستشرقان، ص ۵۲۱.

نگرش گلدتسیهر پیرامون مهدویت

گلدتسیهر در بررسی پاره ای از مباحث، گرایش خود به تفکر یهودیت را نشان می دهد و همچون دارمستتر، معتقد است، اسلام تحت تاثیر ادیان پیشین قرار داشته است. وی حتی معتقد است، پیامبر اکرم (ص) چیزی بیش از آنچه که دین یهودیت و مسیحیت طرح نموده اند، نیاورده است، وی در کتاب «العقیده و الشریعه فی الاسلام» می گوید:

«وحیی که محمد (ص) آورد، دینی جدید نبوده است.»(۱)و یا در جای دیگری از همین کتاب می گوید، راهبان مسیحی و احبار یهود از استادان و معلمان پیامبر اکرم(ص) بوده اند.(۲)

وی همچون دارمستتر معتقد است، اعتقاد به مهدویت در تفکر مسلمانان به ویژه شیعیان، متاثر از افکار ادیان پیشین و به خصوص تفکر زرتشتیان است و به آن صریحاً اشاره می کند:

«اعتقاد به مسئله مهدویت در ریشه خود به عناصر یهودی و مسیحی بر می گردد و در آن پاره ای از ویژگی های مبحث سوشیانس که مورد اعتقاد زرتشتیان است، یافت می شود».(۳)

علاوه بر این وی، اعتقاد به پاره ای از امور را در مهدویت، نوعی اسطوره گرایی و خیال پردازی می داند و بر این باور است که اعتقاد به آن ها

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۱۷ «والوحی الذی نشره محمد فی ارض مکه لم یکن لیشیر إلی دین جدید، فقد کان تعالیم و استعدادات دینیه نماها فی جماعه صغیره و قوی فی أفراد هذه الجماعه، فهماً للعالم موسساً علی الحکم الآلهی و لکن لم یحدد، تحدیداً دقیقاً حینئذ، أشکال هذا الحکم أو مذاهبه».

۲- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰ «کما صار رهبان المسیحیین و أحبار الیهود موضع مهاجمه منه، و قد کانوا فی الواقع أساتذه له».

۳- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۸ « و قد امتزج بالفکره المهدیه التی ترجع فی اصلها إلی العناصر الیهودیه و المسیحیه بعض خصائص «ساوسخایانت saoschyant » الزادشتی..»

برآمده از احادیث و سخنان صحیح پیامبر اکرم(ص) نمی باشد، بلکه این سخنان منسوب به ایشان است. او در این باره می گوید:

«پاره ای از خیال پردازی ها و تصورات سرکش و بی منطق که ساخته ذهن افراد بیکار و ماهر است، به مسئله مهدویت افزوده شد که در طول زمان موجب پیدایش بسیاری از اسطوره ها از دل مهدویت شده است... و احادیثی در موضوع مهدویت وارد شد که مناقشه مسلمانان را در بر داشت، احادیثی که منسوب به پیامبر(ص) است... و این احادیث صحیح نمی باشد و در کتاب های صحیح ضبط نشده است».(۱)

گلدتسیهر نسبت به مسائل مربوط به مهدویت بسیار بدبینانه و منفی می نگرد و آن ها را زائیده فکر بعضی از انسان های سودجو، بیکار و حرفه ای می داند که این امور را به پیامبر نسبت داده اند و آن ها را با اسطوره ها و افسانه ها آمیخته اند. به نظر می رسد گلدتسیهر در نسبت جعلی دادن به مهدویت متاثر از ابن خلدون می باشد و مانند بسیاری از خاور شناسان در ابتدا این را پذیرفته است که تفکر مهدویت به وسیله عده ای از شورشگران ترویج یافته و پاره ای از عناصر آن جعلی و ساختگی است.

آنگاه که بعضی از متفکران مسلمان همچون ابن خلدون در این باره، نگرش کاهشی و سلبی داشته باشند، طبیعی است از خاور شناسان انتظار نمی رود تا نسبت به موضوع نگرش بهتری داشته باشند.

گلدتسیهر مسئله مهدویت را برآمده از سرخوردگی تاریخی و راهی برای توجیه فتنه ها و آشوب هایی می داند که به وسیله بعضی از انقلابی های سیاسی به

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۸ «... کما إمتزج بها ما کان یجول فی أذهان العاطلین البارعین من خیالات و تصورات جامحه أنتجت علی مدی الأیام کثیراً من الأساطیر الفنیه الزاخره عن العقیده المهدیه... و قد خاض الحدیث فی موضوع هذه العقیده التی کثر نقاش المسلمین فیها، و نسبت للرسول أحادیث صور فیها علی وجه الدقه الصفات الشخصیه التی یتصف بها منفذ العالم الذی وعد به فی آخر الزمان.... عل أنها لم تجد فی الحقیقه منفذاً تتسرب منه إلی مصنفات الحدیث الصحیحه المتشدده فی ضبط الروایه، و لکن أخرجتهاالکتب الأخری التی کانت أقل تشدداً فی صحه تخریج الأحادیث».

وجـود آمـده اسـت. از نظر او مهـدویت راهی برای جلـب اعتمـاد و محبـت مردم است که همچـون ابزاری در دست بعضـی از شورشـگران و انقلابیون قرار گرفته است.(۱) وی به هیـچ وجه برای مهـدویت ریشه هـای اعتقـادی و مبتنی بر متون دینی قـائل نیست و گویی که او از اول نادرستی این فکر را برای خود پیش فرض گرفته است و سپس به توجیه گرایش افراد به این بحث می پردازد. به نظر می رسـد ادعـای مهـدویت از جانب افرادی همچون محمـد احمـد سودانی که در زمان حیات گلدتسـیهر به وقوع پیوسـته، بی تاثیر در پیدایش این فکر در او نمی باشد و چون عملکرد این مدعی دروغین مهدویت در اروپا و کشورهای هم جوار سودان تاثیر گذارده بود، بدیهی است که این واقعه در هندسه ذهنی گلدتسیهر و در نتیجه گیری های کارکردگرایانه او نسبت به مهـدویت بی تـاثیر نبوده است و از قضـاوت هـای او که مهـدویت را عـاملی برای ایجـاد اغتشاش، شورش و جلب اعتماد مردم می داند، استنباط می شود که سخنانش تحت تاثیر حوادث سودان قرار داشته است.

گلدتسـیهر در بخش پنجم از مهم ترین کتاب خود در زمینه مهدویت شناسـی، یعنی کتاب «العقیده و الشـریعه فی الاسـلام» در باره مهـدویت و فرقه های منسوب به آن سـخن گفته است. او در بیش از یک سوم کتاب به این مسأله پرداخته است و از آنجا که حوادث سودان بر او تاثیر گذارده بود، نگاهی آسیب شناسانه و منفی نسبت به این آموزه دینی ارائه می دهد.

ص:۱۲۱

۱- العقیده و الشـریعه فی الاسلام، صص ۲۱۹ – ۲۱۸. « و قد أمکن اسـتخدام هده العقیده خلال عصور التاریخ الاسلامی لتبریر الفتن و القلاقـل التی أشـعل نیرانهـا بعض الثـائرین السیاسـیین الـدینیین، متطلعین إلی قلب النظم الحکومه القـائمه، و ساعین إلی استجلاب محبه الشعب حتی یفتتن بهم، علی اعتبار أنهم یمثلون الفکره المهدیه، فدفعوا بذلک بأجزاء کبیره من العالم الاسلامی إلی خوض غمار الاضطرابات و الحروب»

گلدتسیهر، طرح مسئله مهدویت را عامل توجیه آشوب ها و شورش هایی می داند که پاره ای از شورشگران سیاسی به راه انداخته و مهدویت را الگو و عنوان قیام خود قرار داده اند. او معتقد است مسئله مهدویت چون آرمان بزرگ و مدینه فاضله کسانی بوده که به آن اعتقاد می ورزیدند، از اینرو مهدویت و حکومت مهدوی را بزرگ ترین جامعه آرمانی می داند که از نظر او آمیخته با داستان های خرافی و عجیب و غریب همراه است. وی می گوید:

«تفکر مهدویت به تدریج به یک جامعه آرمانی مهدوی تبدیل شد که مومنان را به آینده ای دور و مبهم سوق می داد و همچنین مستعد این شد که پیوسته با خرافات و داستان های آخرت اندیشانه که ساده لوحانه و عجیب و غریب است، آمیخته شود...»(۱)

وی شیعه را از جدی ترین مذاهب اسلامی می داند که به مسئله مهدویت اعتقاد دارد و در بخش های زیادی از کتاب به بیان فکر امامت و مهدویت از جانب شیعه می پردازد و می گوید:

«محور و مرکز اعتقادات شیعه مبتنی بر بحث امامت و وراثت شرعی کسانی است که خداوند آنان را از ذریه و نسل اهل بیت برگزیده است و به این منزلت بلند مرتبه رسانده است».(۲)

گلدتسیهر می گوید، از دیدگاه شیعه اعتراف به امامت امام مهدی علیه السلام چه در زمان ظهور و چه در زمان غیبت، شرطی از شرایط ایمان است و اعتقاد به مهدویت در نظر شیعیان هم رتبه اعتقاد به توحید و نبوت است و صرفاً به عنوان

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۸ « فتحولت فکره المهدی تدریجیاً إلی أن صارت طوبی utopia مهدیه، دفع المومنون بها إلی مستقبل بعید غامض، و أصبحت قابله لأن تمتزج بها دائماً خرافات و أقاصیص أخرویه ممنعه فی السذاجه و الإغراب، و هی لاتخرج فی الأصل عن أن الله سیبعث یوماً ما رجلاً من نسل النبی سیعید ما بطل من سنته...»

۲- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۳« نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشیعیه یرتکز علی نظریتهم فی الامامه و فی الوراثه الشرعیه لها، لمن اصطفاهم الله تعالی من ذریه آل البیت و خصصهم لهذه المرتبه العالیه».

یک اعتقاد فرعی و یا حاشیه ای تلقی نمی گردد، بلکه این فکر در نزد آنان به مراتب جدی تر و مهم تر از نگاه اهل سنت به این بحث می باشد.(۱)

از نظر گلدتسیهر اعتقاد به مهدویت دارای وثاقت دینی نیست و معتقد است اثبات کلامی و اعتقادی آن به حدی نرسیده که بتوان آن را یک عقیده دینی خواند، از اینرو آن را از دیدگاه اهل سنت یک اعتقاد درجه دوم می خواند که در نگاه به این مسئله با شیعه تفاوت دارند.(۲)

او در ادامه بیان اندیشه شیعه می گوید، اعتقاد به مسئله مهدویت در نزد شیعه جزء ذاتی، اساسی و بنیادی ایمان آنان محسوب می شود و از بلند مرتبه ترین و فاخر ترین حقیقت های دینی تلقی می گردد، به طوری که در نزد پیشوایان دینی شیعه، اعتقاد به مهدویت در کنار دیگر ارکان اسلام همچون نماز، روزه، خمس و امثال آن قرار گرفته است.(۳) وی در جای دیگر اشاره می کند که با وجود آنکه اعتقاد به مهدویت در نزد شیعه اعتقادی اصلی و بنیادین تلقی می گردد، اما اهل سنت تا به این حد به مسئله مهدویت قائل نیستند و صرفاً به آمدن یک مصلح در انتهاء تاریخ موسوم به «امام مهدی» (مهدی نوعی نه مهدی شخصی) اعتقاد

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۳ « و یری الشیعه أن الاعتراف بإمام العصر سواء أظهر جهره ام نافح عن حقه بالدعوه سراً، شرط من شروط الایمان، لاتقل عندهم فی المرتبه عن الایمان بوحدانیه الله و نبوه محمد، و یحتمون الایمان بهذه الامامه أکثر ممن تحتم العقائد السنیه الاعتراف بالخلافه کما سار علیها المسلمون فی أدوار تأریخهم» و لیس الاعتراف بالامام فی مذهب الشیعه أمراً تکمیلیاً لصحه العقیده، بل هو جزء جوهری من صمیم القواعد الایمانیه لاینفصل عن أرفع الحقائق الدینیه».

۲- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۹ «أما فی الاسلام السنی، فإن ترقب ظهور المهدی، علی الرغم من استناده إلی الوثائق الحدیثیه و المناقشات الکلامیه، لم یصل ألبته إلی أن یتقرر کعقیده دینیه، و لم یبد قط عند أهل السنه إلا کحلیه أسطوریه لغایه مثلی مستقله أو کأمر ثانوی بالنسبه لجوهر النظریه السنیه للکون. و یرفض الاسلام رفضاً قاطعاً العقیده المهدیه علی صورتها الشیعیه، کما یهزأ بفکره الإمام الکامن و حیاته الطویله».

۳- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۰۳ « و ها هو ذانص لأحد فقهاء الشیعه « عن ابی حمزه قال لی أبو جعفر. إنما یعبد الله من یعرف الله، فأما من لایعرف الله فإنما یعبده هکذا ضلالاً. قلت جعلت فداک، فما معرفه الله؟ قال: تصدیق الله عزوجل و تصدیق رسوله و موالاه علی و الائتمام به و بأئمه الهدی علیهم السلام و البراءه الی الله عز و جل من عدوهم...و یضیف الشیعه الی « أرکان الشیعه خمسه» رکناً سادساً و هو « الولایه» ای الانضواء الی الائمه...»؛ همان، ص ۲۰۶ « و یعتقد الشیعه أن الامام المهدی لایصیبه جرح أو أذی و قد یعد الناس أحیاناً، هذه الصفه من خصائص النبی».

دارند.(۱) وی تفکر شیعه را بستر و محیطی مناسب برای اعتقاد به مسئله مهدویت می داند و علت مهدویت خواهی شیعه را بر اثر روحیه مخالفت و انکار شیعه در برابر خلفا وقت تلقی می کند. از نظر او شیعه برای رسیدن به خلافت و مخالفت نمودن با حاکمان وقت، بحث مهدویت را ترویج کرده است و در این راه پیشوایان خود را از دست داده است،(۲) گویی او برای مسئله مهدویت، منشأ دینی قوی ای قائل نیست و آن را مبتنی بر متون دینی نمی داند، از اینرو در صدد است تا از مسئله، تحلیلی سیاسی، جامعه شناختی و یا روان شناختی ارائه دهد.

او بنا به شیوه تاریخی که کوششی است تا برای هر فکر و اندیشه ای، ریشه های تاریخی و علی و معلولی بجوید و به گونه ای ریشه تاریخی فکر را پی جویی کند، معتقد است عامل به وجود آمدن تفکر مهدویت در شیعه ریشه در عصر حاکمیت بنی امیه دارد و اعتقاد به مهدویت را محصول تفکر وراثتی بنی امیه در امر خلافت و حکومت می داند. او از منظر جامعه شناختی و تاریخی به مسئله مهدویت می نگرد و طبیعی است که بیش از آنکه به دنبال دلیل باشد به دنبال علت است، وی مهدویت را اصلی جعلی و ساختگی از جانب شیعه برای مخالفت با حاکمیت سیاسی قرون اولیه می داند و از آنجا که اعتقادات دینی در نظر توده مردم، منشأ آسمانی دارد و مورد وثوق و اطمینان قلبی آنان می گردد، از اینرو مردم آن را به عنوان یک امر حتمی و دینی پذیرفته اند. به طور کلی از

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۷ « قد اعتبرنا حتی هذه اللحظه أن الایمان بظهور المهدی مبدأ من المبادی الرئیسیه فی التشیع و یجب أن نضیف إلی ذلک استکمالاً لبحثنا أن أهل السنه انفسهم یعتقدون بمجی مصلح إلی العالم فی آخر الزمان یبعث الله به و یسمونه ایضاً بالامام المهدی ای الذی هداه الله إلی الطریق السوی»

۲- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۲۱۹ « و مادمنا قد ادرکنا کنه التشیع، فمن الطبیعی أن یکون الاسلام بصورته الشیعیه هو وحده البیئه الملائمه التی ینبغی أن ینمو بها بذره الأمانی المهدیه، فإن حرکه التشیع مند بدایتها هی احتجاج و استنکار لمناهضه الخلفاء للحق الالهی مناهضه عنیفه و ابطالهم إیاه بالقهر و الاغتصاب الذی أصبحت الأسره العلویه ضحیه له مع أنها هی وحدها الجدیره بالخلافه».

دیدگاه گلدتسیهر، مسئله مهدویت از جانب بعضی مطرح گردیده تا بیانگر یک آرمان و آرزوی دینی باشد و از این راه خواسته اند قیامشان مورد اعتراض مردم قرار نگیرد.(۱)

نقد و بررسی آراء گلدتسیهر

با بررسی جدی ترین کتاب گلدتسیهر درباره اسلام یعنی «العقیده والشریعه فی الاسلام» آنچه که به وضوح مشخص است، عدم اطلاعات دقیق وی نسبت به فرقه ها و اعتقادات مذاهب اسلامی است و به نظر می رسد که گاهی نتیجه گیری ها و انتقادات او از روی عدم شناخت دقیق است.

وی در بخش پنجم کتاب با عنوان فرقه ها به بررسی افکار و اندیشه های فرقه های اسلامی، پیرامون مهدویت پرداخته است و در این راستا حتی به افکار فرقه بهائیت نیز اشاره می کند و بدون آنکه میان مذاهب ریشه دار و دارای پایه های کلامی و تاریخی و فرقه های بدون اصالت همچون بهائیت تمیز گذارد، آن ها را در کنار یکدیگر بررسی می کند.

از جمله پژوهش های او در فصل پنجم، پژوهش پیرامون تفکر شیعه می باشد، وی در باره فکر شیعه به اهمیت و اساسی بودن امامت اشاره می کند و معتقد است امامت در عقاید شیعه، رکن اساسی و بنیادی تلقی می شود که البته در بیان این مسئله به نکته مهمی اشاره نموده و اشتباه نکرده است اما پس از آنکه امامت را از مهم ترین آموزه های تفکر شیعه خوانده و به مسئله مهدویت در اعتقاد شیعه اشاره می کند، تصور نموده که این بحث صرفاً از جانب شیعه مطرح گردیده

۱- العقیده و الشریعه فی الاسلام، ص ۸۵. « و تلك هی الآمال الصامته التی خرجت منها فکره المهدی، التی وفقت بین الواقع و المثل الاعلی، و بدأ علی أثرها الاعتقاد الراسخ فی ظهور حاکم إلهی یوجهه الله توجیهاً حسناً.».

و مورد توجه اهل سنت نمی باشد، در حالی که موضوع مهدویت مورد اعتقاد قاطبه عالمان فریقین است و فردی همچون ابن خلدون در این مسأله جزء موارد استثناء تلقی می شود.

از جمله انتقادات بر گلدتسیهر در مبحث شیعه این است، که وی اعتقاد شیعه به مسئله مهدویت را از جنبه تاریخی و عواملی محیطی بررسی می کند و به گونه ای به تحلیل این موضوع می پردازد که گویی این فکر از جانب شیعه به وجود آمده تا در برابر حاکمان وقت و عدم مشروعیتشان در امر خلافت، به آن تکیه کنند. او اعتقاد شیعه به مهدویت را مبتنی بر متون دینی و کتاب و سنت نمی داند و معتقد است، شیعه این بحث را ترویج و توسعه داده است، تا ترمیم و جبرانی بر ناگواری های تاریخی، ظلم ها و ستم های حاکمان باشد و خواسته از این راه مردم را قانع کند که باید برای رسیدن به یک جامعه مطلوب، حتماً به وجود یک منجی معتقد شوند. در نتیجه او اعتقاد به مهدویت را دارای ریشه های اعتقادی نمی داند، بلکه آن را صرفاً عاملی برای توجیه مخالفت و شورش های آشوب گران و انقلابیون تلقی می کند.

گلدتسیهر در پژوهش خود پیرامون آموزه های دینی نگاهی درونی و کلامی ندارد و تنها به مهدویت از منظر تاریخی صرف و شرایط علی و معلولی می نگرد و می کوشد تا ریشه ها و عوامل تاریخی، اجتماعی و سیاسی پیدایش این اندیشه را بیان کند. وی مهدویت را صرفاً نوعی فرافکنی و تخلیه روانی فرقه ای همچون شیعه می داند که از اقلیت مذهبی برخوردارند و خواسته اند با این بحث جهت ترمیم روحی و سامان بخشی اضطرابات روحی خود استفاده کنند، حال آنکه اگر

ص:۱۲۶

گلدتسیهر خود پیش از قیام مختار ثقفی می زیست و در باره این موضوع به پژوهش می پرداخت، باز متوجه می شد که اعتقاد به مهدویت قبل از قیام مختار نیز در فکر شیعه وجود داشته و این باور ربطی به رخدادهای به وجود آمده از جانب بنی امیه و کوفیان نداشته است و تکیه گاه اصلی این بحث در سخنان نبوی و علوی موجود است.

باید خاطر نشان ساخت که گلدتسیهر در زمان محمد احمد سودانی می زیست و این حادثه در توصیف و تبیین او از مسئله مهدویت بسیار تاثیر گذار بود. او همچون دیگر خاورشناسان قرن نوزدهم با نوشتن کتاب در باره مهدویت، نوعی عکس العمل منفی نسبت به اصل و ریشه مبحث مهدویت، نشان داد و همچون دارمستتر، در شناخت مسئله مهدویت، استناد به مباحث ابن خلدون می کند. به همین خاطر گلدتسیهر نه تنها برای مهدویت کارکرد مثبت و مفید قائل نیست، بلکه آن را زائیده افکار عده ای شورشگر و مخالف حکومت و نظام سیاسی وقت می داند و معتقد است این بحث به وجود آمد تا بتوانند از این راه به فعالیت، قیام و مخالفت با حاکمان بپردازند. از اینرو در بررسی مهدویت بیش از آنکه مسأله را از جنبه کلامی مورد بررسی قرار دهد، به تاثیرات آن در حوزه سیاسی، روان شناختی و اجتماعی می پردازد و بیش از توجه به اصل اعتقادی مهدویت، به مدعیان مهدویت نظر دارد.

ص:۱۲۷

فصل ششم: پژوهش ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت

اشاره

- مقدمه.

- شیوه تحقیقی ادوارد براون.

- تالیفات ادوارد براون.

- آثار ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت..

- دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق درباره فرقه بابیت و بهائیت..

- مدعیان جانشینی علی محمد باب..

- داوری های ادوارد براون درباره بابیه و بهائیت..

ص:۱۲۸

مقدمه

بـه اقرار بسـیاری از مورخـان و اندیشـمندان، ادوارد گرانویـل براون (۱۹۲۶ _ ۱۸۶۲)(۱) از برجسـته تریـن و پرکـارترین ایران شناسـانی است که در زمینه ایران شناسـی، تاریـخ ادبیـات ایران و تاریـخ پاره ای از مـذاهب اسـلامی _ بابیت و بهائیت _ آثار درخور توجهی از خود به جای گذارده است و یکی از متخصصان در زمینه فرقه بابیت و بهائیت تلقی می گردد. وی به واسطه عموی خویش که در جنگ میان دولت عثمانی و روسیه تزاری به طرفداری از دولت عثمانی برخواسته بود و حاضر شده بود تا در جنگ میان آنها داوطلبانه شرکت کند، متوجه فرهنگ و تمدن شرق شد، به همین جهت آنگاه که ادوارد براون در دانشگاه کمبریـج پزشـکی می خوانـد به آموزش و یادگیری زبان ترکی همت گمارد و چون به او گفته بودنـد که برای یادگیری زبان ترکی باید زبان فارسـی و عربی را بیاموزد، متوجه زبان فارسـی شد. او نزد یکی از ایرانیان مقیم انگلیس یعنی میرزا محمد باقر بوانـاتی فارسـی آموخت و بـا وجود آنکه در سال ۱۸۸۷ درس پزشـکی خود را به پایـان رسانـد، امـا گویی بنا بود که به جای عرصه پزشکی در حوزه ایران شناسی به فعالیت بپردازد، به طوری که در باره فرهنگ ایرانی به حدی از

۱- .Edvrd. G. Brown

رشد و کمال رسید که اولین تاریخ ادبیات ایران که از کامل ترین آثار در زمینه تاریخ ادبیات فارسی تا به امروز است و مورد توجه متخصصان فن قرار گرفته، به وسیله او نوشته شده است.

ادوارد براون در دانشگاه کمبریج برای تدریس زبان فارسی دعوت شد و در سال ۱۹۰۲ ریاست بخش زبان های شرقی را به عهده گرفت که این سمت را تا پایان حیات خویش، سال ۱۹۲۶ به عهده داشت و در انگلستان انجمنی به نام «انجمن ایران» (Persian Society) را تاسیس نمود. وی همچنین مدیریت انجمن اوقاف گیب را که منتشر کننده متن های شرقی بود، پس از درگذشت گیب (F.J.W.Gibb)، متخصص ادبیات ترکی، به عهده گرفت.(۱) او در جریان مشروطه خواهی در ایران به حمایت از مشروطه خواهان برخاست و از آنها حمایت نمود و در این زمینه به نوشتن کتابی در زمینه روزنامه نگاری و شعر در عصر مشروطه پرداخت.سفرهای متعددی به کشورهای شرقی از جمله مصر، تونس، قبرس، ترکیه، ایران داشت و در این سفرها با پاره ای از رهبران مذهبی بابیت و بهائیت از جمله میرزا یحیی (صبح ازل) شاگرد و جانشین علی محمد باب، حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت و تعدادی از شاگردان و بزرگان فرقه بابیت و بهائیت دیدار داشت که ماجرای این دیدارها به دنبال خواهد آمد.

ص:۱۳۰

۱- ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکرند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س ۱۳۷۵، صص ۴۳-۴۱ (این کتاب همچنین با عنوان دائره المعارف مستشرقان به وسیله صالح طباطبائی نیز ترجمه شده است که پیش از این مورد استناد قرار گرفته است)

شیوه تحقیقی ادوارد براون

ادوارد براون نسبت به قرآن، اسلام و شخصیت پیامبر اکرم(ص)، بر خلاف بسیاری از خاور شناسان غربی، نگاه منصفانه ای دارد. شیوه و روش وی بر خلاف بسیاری از خاور شناسان غربی که به فرقه ها و مذاهب اسلامی نگاه تاریخی داشتند، نگاهی سفرنامه ای، نقلی و وقایع نگارانه است و در بیان افکار و اعتقادات فرقه های بابیت و بهائیت توصیفی و نقلی می نگرد.

برخلاف خاورشناسانی همچون دارمستتر، فان فلوتن و مارگولیوث که در بیان نهضت و قیام محمد احمد سودانی، مختار ثقفی، کیسانیه و دیگر جریان های مهدویت به بستره های تاریخی موضوع می پردازند و می کوشند تا عوامل تاریخی و سیاسی این حرکت ها را بیان کنند، براون به نقل دیدارها و گفتگوهای شخصی با بابیان و بهائیان می پردازد و از قضاوت های موافق یا مخالف تا حد زیادی پرهیز می کند. به همین جهت در زمینه آشنایی با این فرقه ها، اطلاعات خوبی از سخنان او کسب می شود، هر چند که با خواندن آثارش ـ طبق سخنانش در مقدمه نقطه الکاف ـ احساس می شود، وی احساس ترحم و شفقت نسبت به رهبران بابیت دارد و از کشته شدن آنها رنجیده خاطر گردیده است.

تالیفات ادوارد براون

ادوارد براون تالیفات متعددی در زمینه ادبیات و زبان فارسی و فرقه های بابیت و بهائیت دارد که به تعبیر پاره ای از اندیشمندان همچون آیتی، آثار او در زمینه بابیت و بهائیت از بهترین آثار در زمینه شناخت این فرقه ها تلقی می گردد و از آنجا که تالیفات او در این باره سفرنامه ای و وقایع نگارانه می باشد، اطلاعات

ص:۱۳۱

خوبی به خوانندگان می دهد. به علاوه آثار او در زمینه ادبیات و زبان فارسی نیز مورد توجه متخصصان در حوزه ادبیات فارسی قرار گرفته است. پاره ای از آثار و تالیفات ادوارد براون در زمینه ادبیات و فرهنگ ایرانی عبارتند از:

۱ ــ تاریخ ادبیات ایران(۱) (این کتاب به چهار بخش تقسیم می گردد که درباره تاریخ ادبیات ایران از زمان باستان تا عصر جدید را شامل می گردد).

۲ ــ پزشکی عربی(۲) (شامل چهار سخنرانی وی در دانشکده سلطنتی انگلیس در سال ۱۹۲۱ است).

۳ ــ تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت.

۴ ــ سلسله مقالاتی در «مجله انجمن سلطنتی آسیایی».

۵ ــ تذکره الشعراء اثر دولتشاه، ۱۹۰۱.

۶ ــ لباب الالباب تالیف عوفی، ۱۹۰۶.

۷ ــ شرحی درباره نهایه الأرب فی أخبار الفرس و العرب، ۱۹۰۰.

۸ ــ ملاحظاتی درباره نوشته ها و عقاید حروفیه، ۱۸۹۸.

۹ ــ توصیف یک نسخه قدیمی تفسیر قرآن، ۱۸۹۴.

۱۰ ــ ترجمه «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی، ۱۸۹۹.

۱۱ــ کتاب «نامه هایی از تبریز» (شامل نامه های ادوارد براون به دیگران است که قریب به اتفاق آنها برای تقی زاده نوشته شده است).(۳)

۱- The litrary history of Persisn .

۲- این کتاب با عنوان (Arabian Medicine) به وسیله مسعود رجب نیا با عنوان « تاریخ طب اسلامی» به فارسی ترجمه گردیده است.

۳- عنوان کتاب شناسی آن عبارت است از: ادوارد براون، نامه هایی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۲.

آثار ادوارد براون درباره فرقه های منسوب به مهدویت

علاوه بر آثار مذکور که بخشی از مهمترین تالیفات او در زمینه ادبیات و فرهنگ ایرانی ـ اسلامی است، وی در زمینه شناخت فرقه بابیت و بهائیت نیز آثاری دارد که از جمله بهترین مستندات تاریخی در شناخت این فرقه ها محسوب می گردد و ما در اینجا به جهت ارتباطی که این آثار با مسئله مهدویت پیدا می کند، به توصیف آنها می پردازیم:

۱ ـ یک سال در میان ایرانیان(۱) (جریان دیدار او از شهرها و گفتگوهایش با رهبران مذاهبی همچون زردشتی، اسلامی و از جمله فرقه بابی است که به صورت سفرنامه نوشته شده است).

۲ ـ ترجمه «مقاله سیاح» به زبان انگلیسی(۲) (این اثر تالیف عباس افندی پسر حسینعلی بهاء رهبر فرقه بهائیت است که به وسیله براون ترجمه، تصحیح و حاشیه نویسی شده است).(۳)

۱- . A year Among the Persians, by Edward G. Browne, London, ۱۸۹۳.

۲- عنوان انگلیسی مقاله سیاح که به وسیله ادوارد براون تصحیح شده، اینست: A Traveller s Narrative, written to illustrate the episode of the Bab, edited in the original Persian, and transleted into English, with an introduction and explanatory notes, by Edward G. Browne, Cambridge University Press, .

۳- ادوارد براون در باره ترجمه و تصحیح این مقاله پس از دیدار حسینعلی بهاء و بازگشت به دانشگاه کمبریج در مقدمه کتاب نقطه الکاف، صفحه یاء، اینچنین می گوید: « ایشان (حسینعلی بهاء) را وداع گفته از عکا به طرف انگلستان حرکت کردم و پس از استقرار به کمبریج خیالم بر این مصمم شد که برای آگاهی هموطنان خود کما ینبغی از اوضاع و احوال طایفه بابیه بهتر آنست که یکی از کتب این طایفه را بدون تصرف متناً و ترجمةً طبع نمایم... ابتدا متن کتاب مقاله سیاح را که عباس افندی پسر بزرگتر بهاء الله به قصد اعلاء کلمه بهاء الله و نشر افکار او و تخفیف درجه باب و تقلیل اهمیت او در حدود سنه ۱۳۰۳ تالیف نموده و یک نسخه بسیار خوبی از آن که بخط زین المقربین از کتاب خوش خط بهائی است، در عکا به من هدیه داده بودند، عین این نسخه را چاپ عکس نمودم و یک ترجمه انگلیسی با حواشی مفصله در توضیح مجملات کتاب نیز بر آن افزودم. متن و ترجمه هر دو در سنه ۱۸۹۱ (۱۳۰۸ – ۱۳۰۹هجری) از طبع خارج شد.

۳ ـ ترجمه کتاب «تاریخ جدید» تالیف میرزا حسین همدانی به زبان انگلیسی (این کتاب در شرح احوال علی محمد باب شیرازی و ماجرای دعوت او نوشته شده است).(۱)

۴ ـ ترجمه رساله «مجمل بدیع در وقایع ظهور منیع» از میرزا یحیی نوری، معروف به صبح ازل (این رساله بعد از ترجمه شدن به زبان انگلیسی، به وسیله ادوارد براون به آخر کتاب «تاریخ جدید» میرزا حسین همدانی افزوده شده است).(۲)

۵ ـ چاپ، تصحیح و حاشیه نویسی بر کتاب «نقطه الکاف» تالیف حاجی میرزا جانی کاشانی (این کتاب قبل از انشعاب بابیه به ازلی - پیروان صبح ازل - و بهائی - پیروان حسینعلی بهاء - نوشته شده و به افکار مشترک آن ها پیش از جدا شدن از یکدیگر اشاره دارد).(۳)

۶ ـ مقالاتی در مجله انجمن سلطنتی آسیایی در باره بابیت (J.R.A.S)،چون مقاله «بابیان ایران» در جلد ۲۱، س ۱۸۸۹، مقاله «فهرست و

ص:۱۳۴

۱- ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف صفحه یا، در باره چگونگی ترجمه این اثر می گوید: « پس از فراغت از این کتاب (مقاله سیاح) در صدد طبع ترجمه تاریخ جدید تالیف میرزا حسین همدانی که در اوقات اقامت در شیراز در سنه ۱۳۰۵، یکی از دوستان بابی به من هدیه داده بود، برآمدم و بالاخره در سنه ۱۳۱۰ طبع آن به اتمام رسید و در ذیل این کتاب نیز حواشی مبسوطه تأییداً یا تزییفاً لمضامین الکتاب افزوده ام)
۲- ادوارد براون در باره ترجمه این اثر در نقطه الکاف صفحه یب می گوید: « نیز رساله کوچکی که صبح ازل به خواهش حقیر در تاریخ اجمال و قایع باب و بابیه تالیف نموده موسوم به « مجمل بدیع در وقایع ظهور منیع» آن را نیز متناً و ترجمهً در آخر کتاب (تاریخ جدید) الحاق نموده ام»
۳- ادوار براون در باره تصمیم خود برای چاپ و تصحیح این اثر در مقدمه همین کتاب صفحه یب می گوید: « سابقاً در ضمن اشتغال به ترجمه تاریخ جدید دیده بودم که مولف آن، مکرر از یک کتاب قدیمتری تالیف حاجی میرزا جانی کاشانی نقل می کند...لهذا در صدد بر آمدم که این کتاب را نیز بدست آورم و چون قدیم تر است و قبل از تفرقه بابیه به ازلی و بهائی تالیف شده و بنا بر این مندرجات آن بالطبیعه اقرب به صحت و ابعد از خلط و تدلیس متأخرین است، آن را هم به طبع در آورم....در ضمن تفتیش در کتب بابیه محفوظه در کتابخانه ملی پاریس اتفاقاً یک نسخه از تاریخ حاجی میرزا جانی را یافتم.... پس از تحقیق معلوم شد که این نسخه ملکی مرحوم کنت دو گوبینو... بوده است).

شرح ۲۷ نسخه خطی مربوط به بابیه» در جلد ۲۴، سال ۱۸۹۲، و مقاله «خاطراتی از شورش بابیان زنجان در سال ۱۸۵۰» در جلد ۲۹، ص ۱۸۹۷).(۱)

دلایل گرایش ادوارد براون به تحقیق در باره فرقه بابیت و بهائیت

ادوارد براون سفری به ترکیه داشت که موجب شد تا برای نخستین بار از نزدیک با تمدن شرقی آشنا شود، اما به اقرار خود وی در مقدمه کتاب «نقطه الکاف»(۲) یکی از مهم ترین عوامل به وجود آمدن علاقه در وی برای پژوهش در باره فرهنگ و ادبیات ایرانی و شناخت فرقه بابیت و بهائیت و حتی مسافرت به ایران، خواندن کتابی بود که کنت دو گوبینو(۳)، سفیر فرانسه در ایران با عنوان «ادیان و فلسفه ها در آسیای وسطی»(۴) نوشته بود.(۵)ادوارد براون همانطور که در مقدمه کتاب نقطه الکاف می گوید، هنگامی که به مطالعه تصوف مشغول بود، با دیدن کتاب دو گوبینو در کتابخانه کمبریج به جهت احتمال یافتن مطالبی در باره تصوف مشغول مطالعه آن می گردد و به طور اتفاقی بخش دیگر کتاب که در باره تاریخ بابیه و چگونگی پیدایش و انتشار این فرقه بوده، برای او جلب توجه می کند و با خواندن این بخش از کتاب که حدود سیصد صفحه از کتاب را شامل

۱- نقد آثار خاورشناسان، ص ۱۹.

۲- میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، س ۱۹۱۰م (۱۳۲۸ ه. ق).

۳- Comte de Gobineau .

۴- Les Religions et Ies Philosophies dans I Asie Centrale, par M. ie Comte de Gobineau, Paris, et.

۵- کنت دو گوبینو از سال ۱۲۷۴ – ۱۲۷۱ وزیر مختار دولت فرانسه در طهران بود و یکی از نخستین خاورشناسانی بود که در بحبوحه پیدایش فرقه بابیت در ایران، در این باره کتاب نوشت و به شرح و توضیح در باره جریانات موجود پیرامون این فرقه در ایران و چگونگی اعدام اعضای آن پرداخت و در واقع نخستین کسی بود که کتاب او موجب آشنا شدن غربیان، از جمله ادوارد براون در باره این فرقه گشت. علاوه بر کتاب « مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی» که به زبان فرانسوی است، کتابی دیگری با عنوان « سه سال در ایران» نوشته است که توسط ذبیح الله منصوری به زبان فارسی ترجمه شده است و کتابشناسی آن به شرح ذیل است: کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی تا.

می شـد، تحت تاثیر سـخنان دو گوبینو قرار می گیرد و شدیـداً علاقهمند به شـناخت فرقه بابیه می گردد، به طوری که آرزوی دیدار سران بابیه در او به وجود می آید و این امر سرآغاز سفرهای علمی، گفتگو با سران فرقه بابیه و بهائیت و تحقیق در زمینه این فرقه ها می شود.(۱)

خوانـدن کتـاب دو گوبینو و علاقهمنـدی ادوارد براون به ایران و میـل به آشـنایی با سـران بابیه که از جریانات جدیدالتاسـیس مذهبی ایران در عصـر قاجار بود، موجب شد که وی در ماه صـفر سال ۱۳۰۵ هجری قمری برابر با سال ۱۸۸۷ میلادی به ایران سفر کند. وی در طول یک سال به مناطق متفاوت ایران از جمله شـهرهای تبریز، اصفهان، طهران، شیراز، کرمان و دیگر شهرها سفر می کند و با فرقه های متفاوت مذهبی از جمله مسلمانان، بابی ها، زردشتی ها هم نشینی می کند و در باره آنان اطلاعاتی را کسب می کند و نیز با ادبیات و زبان فارسی آشنا می شود و در نزد اسدالله سبزواری، یکی از شاگردان ملا هادی سبزواری، بـا فلسـفه شـرقی آشـنا می گردد، که محصول این سـفر تالیف کتابی با عنوان «یک سال در میان ایرانیان»(۲)است که همچون سفرنـامه ای تلقی می گردد کـه در آن بـه شـرح و توصـیف وقـایعی می پردازد که در این یـک سـال بـا آنهـا برخـورد نمـوده است.(۳)

۱- نقطه الکاف، صـفحه واو: « من تا آنوقت از این طایفه هیـچ اطلاعی نداشـتم، همینقـدر مانند سایر مردم می دانسـتم که بابیه یکی از فرق مـذهبیه ایران است... بعـد از خوانـدن این فصـل از کتـاب کـونت دو گوبینـو خیالاـت من بکلی تغییر کرد و شوق شدیـدی برای اطلاع از چگونگی حالات این طایفه به طور تفصـیل در من پدیـد آمـد و با خود همیشه می گفتم چه میشد اگر خود بنفسه این طائفه را می دیدم و تاریخ و سـرگذشت مذهبی را که این همه اتباع خود را با قوت قلب به کشتن داده است از خود ایشان مشافهه اسـتفسار می کردم و وقایعی را که بعد از ختم موضوع کتاب گوبینو یعنی از سنه ۱۲۶۹ الی زماننا هذا روی داده در موضعی ثبت می نمودم...».

۲- ادوارد براون، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی تا، بی جا.

۳- نقطه الکاف، صـفحه واو: « و اتفاقاً در ماه صـفر سنه ۱۳۰۵ اسـبابی فراهم آمد که به ایران سـفر کردم و قریب یک سال در نقاط مختلف ایران در گردش بودم و شـهرهای تبریز، زنجان، طهران، اصـفهان، شـیراز، یزد و کرمان را سـیاحت کردم با غالب ملل و فرق از جمله مسلمان، بابی و زردشتی درآمیختم...».

این کتاب به جهت آنکه از نخستین آثار براون در باره فرهنگ ایرانی است، به قوت آثار بعدی وی همچون مقدمه کتاب «نقطه الکاف» نمی باشد و در آن مطالب و گزارشات ضعیفی در زمینه موضوعات مذهبی به چشم می خورد که به بعضی از آنها اشاره خواهد شد. اما بهر ترتیب وی در این کتاب به علاقه خود در باره آشنایی با فرقه بابیت جامع عمل می پوشاند و با بعضی از بزرگان و پیروان بابیت گفتگو می کند که در این کتاب از آن ها سخن گفته شده است.

بعد از مراجعت ادوارد براون به انگلستان، وی تصمیم می گیرد که جهت دیدار حضوری روسای اصلی و مدعیان جانشینی مذهب بابیت، دو برادری که رقیب هم بودند، یعنی میرزا یحیی نوری معروف به صبح ازل و حسینعلی نوری معروف به بهاء الله به جزیره قبرس و شهر عکا سفر کند، از اینرو در سال ۱۳۰۷ هجری برای دیدن میرزا یحیی حدود پانزده روز در قبرس اقامت گزید و سپس از آنجا برای دیدن حسینعلی نوری به عکا رفت. (۱)

وی چگونگی دیدار خود از میرزا یحیی را بیان می دارد و نقل می کند در مدت پانزده روز اقامت در قبرس، در هر روز چند ساعت را برای دیدار میرزا یحیی به نزد او می رفت و در باره مسائل متفاوت مذهب، تاریخ، آثار بابیه و گاهگاه مسائل متفرقه از او سخنانی را می شنید. ادوارد براون می گوید که میرزا یحیی نوری هنگام سخن گفتن در باره تفرقه میان خود با برادرش حسینعلی نوری احساس ناراحتی می نمود. ادوارد براون در باره اختلاف میان دو برادر، حق را به میرزا یحیی می دهد و می گوید، در واقع او شایسته جانشینی علی محمد

۱- نقطه الکاف، صفحه، و: «... سنه ۱۳۰۷ مجدداً به قصد تحصیل اطلاعات صحیحه از تاریخ این طائفه و سماع شفاهی از رؤسای این مذهب سفری به جزیره قبرس و شهر عکا نمودم و به ملاقات دو برادر رقیب میرزا یحیی نوری معروف به صبح ازل در قبرس و میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله در عکا نایل آمدم».

باب بود و میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله را فریبکار می داند، زیرا میرزا حسینعلی نوری و دیگران می دانستند که علی محمد باب، میرزا یحیی را به جانشینی برگزیده است و به همین جهت ادوارد براون اظهار تعجب می کند که چگونه ممکن است که میرزا حسینعلی نوری که خود را از تابعان و پیروان علی محمد باب میداند، از اطاعت فرمان او که سخنش را الهام شده و آسمانی می دانست، تمرد کند.

ادوارد براون که تحقیق او در زمینه بابیت و بهائیت چشم گیر است و مقدمه او به «نقطه الکاف» بسیار عالمانه و محققانه است، معتقد بود که اگر حسینعلی نوری (بهاء الله) فرد صادقی بود و به علی محمد باب ایمان داشت، پس باید به جانشینی که او تعیین کرده بود، ایمان می آورد، نه اینکه منکر جانشین او شود، از اینرو در این باره می گوید:

«اشکالی که هست در این است که صبح ازل که بلا شبهه باب او را جانشین و وصی خود قرار داده بود به شدت و اصرار هر چه تمام تر از تصدیق دعوی نابرادری خود امتناع شدید و ابای مستمر نمود، بنا براین بهائی که قطعاً باید به من جانب الله بودن باب معتقد باشد (چه کسی که به یک ظهوری ایمان آورد باید تمام ظهورات قبل را نیز تصدیق نماید) بالضروره مجبور است اعتراف کند که باب که مظهر مشیت الهی و مبعوث من جانب الله و دارای الهام و علم من لدنی بود عالماً عامداً کسی را برای جانشینی خود انتخاب کرد که بایستی بعد از خودش «نقطه ظلمت» و اشد منکرین من یظهره الله گردد»(۱)

از اینرو جانشین علی محمد باب را میرزا یحیی (صبح ازل) می دانست و حتی توقیع و نامه ای را که علی محمد باب در وصایت به جانشینی میرزا یحیی برای او فرستاده بود، در مقدمه همین کتاب «نقطه الکاف» ذکر می کند، نامه ای که میرزا یحیی آن را از روی خط باب، استنساخ کرده بود و برای ادوارد براون

۱- نقطه الکاف، صفحه مد.

فرستاده بود.(۱) ادوارد براون در باره اختلاف این دو نابرادری یعنی میرزا یحیی نوری و میرزا حسینعلی نوری می گوید:

«ما بین اتباع باب، دو نابرادری بودند، از اهل نور مازندران، بزرگتر موسوم بود به میرزا حسینعلی و ملقب به بهاء الله و کوچک تر موسوم به میرزا یحیی و ملقب به صبح ازل، بعدها رقابتی که ما بین این دو برادر پدید آمد بابیه را به دو فرقه منشعب نمود، ازلیان که اکنون از حیث عدد کمتراند و بهائیان که قسمت عمده بابیه اند»(۲)

وی پس از دیدار میرزا یحیی نوری در قبرس به دیدار برادرش میرزا حسینعلی نوری به عکا رفت و از نخستین دیدار خود از بهاء الله و سخنان او مشروحاً سخن می گوید و اینکه در نخستین دیدار بهاء الله به او گفت:

«الحمدالله که فائز شدی... تو آمده که این مسجون منفی (تبعیدی) را ببینی ... ما به جز صلاح عالم و فلاح امم غرضی نداریم و لی مردم با ما مثل مفسدین که شایسته حبس و طرد باشند، رفتار می کنند... تمام ملل باید صاحب یک مذهب شوند و جمیع مردم با هم برادر گردند... این نزاع ها و جنگ ها و خونریزی ها و اختلافات باید تمام شود و تمام مردم مانند یک خانواده با هم زیست کنند... نباید شخص فخر کند که وطن خود را دوست دارد بلکه باید فخر کند که نوع بشر را دوست میدارد»(۳)

ادوارد براون می گوید من پس از نخستین جلسه دیدار با میرزا حسینعلی نوری، که بیست تا نیم ساعت طول کشید، چهار بار دیگر با او دیدار کردم و پس از این دیدارها علی رغم اصرار بر ماندن بیشتر، به انگلستان برگشتم و پس از برگشت از این دیدارها، تصمیم گرفتم تا در باره بابیه کتابی را که خود بابیان نوشته باشند و مورد اعتقادشان است، بدون کاستن و افزودن، برای هموطنانم چاپ و ترجمه کنم.

۱- نقطه الکاف، صفحه لد.

۲- نقطه الکاف، صفحه لج.

۳- نقطه الکاف، ص ی.

این امر موجب شـد تـا ادوارد براون به ترجمه و تصـحیح آثاری که پیش از این تـذکر داده شـد و به ویژه کتاب «نقطه الکاف» همت گمارد. در واقع یکی از قدیمی ترین و جامع ترین آثاری که ادوارد براون در باره بابیت چاپ و تصـحیح نموده و در آن به طور محققانه از بابیت سـخن گفته، همین کتاب «نقطه الکاف» است که به وسیله شاگرد علی محمد باب، میرزا جان کاشانی نوشـته شـده است. او جزء بیست و هشت نفری بود که در سـال ۱۲۶۸ کشـته شـد و قبل از انشـعاب در بابیه و پیش از به وجود آمـدن مبـاحث اختلافی میـان دو فرقه ازلی و بهـائی، این کتـاب را به رشـته تحریر در آورده است، به طوری که این کتاب در بردارنده تاریخ ظهور باب و وقایع هشت سال اول تاریخ بابیه می باشد و با مقدمه ای که ادوارد براون بر آن نوشـته و به ارزش و اهمیت آن افزوده، از آثار مهم تاریخی در باره بابیت و بهائیت تلقی می گردد و در این کتاب تا حد زیادی پرده از شیادی و حیله گری میرزا حسینعلی (بهاء الله) پرده بر می دارد و جانشینی صبح ازل را اثبات می کند.

همـانطور که ادوارد براون در مقـدمه این کتـاب ذکر می کنـد، در کتاب «نقطه الکاف» میرزا جان کاشانی به نفع صـبح ازل و جانشینی او از علی محمد باب سخنان ارزنده ای گفته است و سرانجام ادوارد براون این کتاب را به صورت اتفاقی در کتابخانه کنت دو گوبینو در انگلستان می یابد و به احیاء آن می پردازد، در حالی که پس از اینکه فرقه بهائیت بنا نهاده شد و طرفداران صبـح ازل کم شدنـد، بهائیـان کوشـش زیادی می نمودنـد تا کلیه آثاری را که به نحوی حاکی از تبلیغ و ترویـج صـبح ازل و حقانیت او است، نابود سازند. براون در این باره می گوید:

ص:۱۴۰

«بهائیان... با تمام قوی سعی کردند که وجود شخص صبح ازل را حتی الامکان تجاهل و تعامی نمایند و کتب و اسنادی را که دلالت بر وصایت بلاشبهه او می نمود محو کنند».(۱)

از جمله قدیمی ترین و مستندترین کتاب ها در زمینه جانشینی فرقه بابیه، کتاب تاریخ حاجی میرزا جانی با عنوان «نقطه الکاف» بود که بهائیان توانستند تمامی نسخ های آن را معدوم کنند.(۲)

ادوارد براون می گوید، وقتی من نام صبح ازل را از بهائیان می پرسیدم، بعضی از آن ها می گفتند که حتی این اسم را نشنیده اند.(۳) وی با کمال تعجب از حیله گری بهائیان در نابود سازی کتاب نقطه الکاف می گوید:

«خیلی مشکل است تصور این مسئله که یک چنین کتاب مهمی را چگونه با این درجه از سهولت می توان محو و نابود نمود و همچنین خیلی مشکل است تصور این امر که متدینین به یک مذهب که قطعاً صاحب منتهی درجه قدس و ورع... هستند، چگونه برای محو یک اثر تاریخی و تدلیس امر و تمویه حق بدین سهولت با یکدیگر مواضعه و تبانی می نمایند»(۴)

ادوارد براون در ادامه سخنان خویش درباره حیله گری و پنهان نمودن حقایق از جانب بهائیان می گوید:

«من در آن خصوص قطع دارم و آن اینست که هر چه طریقه بهائی بیشتر منتشر می گردد و مخصوصاً در خارج ایران و بالاخص در اروپا و امریکا، به همان اندازه

۱- نقطه الکاف، صفحه مه.

۲- نقطه الکاف، صفحه مه: «یکی از بهترین و قدیمترین اینگونه کتب و اسناد، تاریخ حاجی میرزا جانی بود که چنانکه ذکر شد در کمال خوبی توانستند جمیع نسخ آن را از روی زمین معدوم سازند و... اگر اتفاقاً و تصادفاً یک شخص خارجی مقیم طهران که هر چند معتقد نبود ولی کمال محبت و همدردی با این طائفه داشت یعنی (کونت دو گوبینو) یک نسخه از این کتاب قبل از آنکه « مصلحت وقت» اقتضای اعدام آن کند تحصیل نکرده و به اروپا نیاورده بود امروز این کتاب به کلی از میان رفته و نسخ آن بلا استثناء معدوم شده بود».

۳- نقطه الکاف، صفحه مه: « وقتی که راقم حروف در سنه ۱۳۰۵ در ایران بودم بهائیانی را که در نقاط مختلفه آن مملکت دیدم، عموماً از شناختن صبح ازل تجاهل می کردند و حتی چنین وا می نمودند که اسم او را هم هرگز نشنیده اند و فقط کتاب « مذاهب و فلسفه» کونت دو گوبینو که من سابقاً آن را خوانده بودم و بدان واسطه از اهمیت مقام صبح ازل مسبوق بودم باعث شد که این مسئله را جداً تعقیب کرده بالاخره دانستم که وی هنوز زنده است و با وی بنای مکاتبه گذاردم تا آنکه در بهار سال ۱۳۰۷ در شهر ماغوسا در جزیره قبرس خود به ملاقات او نایل آمدم».

۴- نقطه الکاف، صفحه مو.

حقیقت تاریخ بابیه و ماهیت مذهب این طایفه در ابتدای ظهور آن تاریک تر و مغشوش تر و مدلس تر می گردد»(۱)

مدعیان جانشینی علی محمد باب

ادوارد براون در مقـدمه نقطه الکاف ذکر می کند که میرزا یحیی معروف به صـبح ازل یک سال قبل از اعدام علی محمد باب به عنوان جانشـین باب انتخاب شده بود و بعد از کشـته شدن علی محمد باب در بیست و هفتم شعبان سال ۱۲۶۶ عموم بابیه او را به عنوان جانشـین می شناختند و واجب الاطاعه می دانستند. بعد از اینکه سه تن از بابی ها در شوال سال ۱۲۶۸ به قصد ترور ناصـر الـدین شـاه به سوی او تیر انـدازی می کننـد، این عمل موجب می شود که ناصـر الـدین شاه چهل نفر از شخصـیت های برجسـته بابیه را دسـتگیر کند و بیست و هشت نفر از آنها از جمله مولف کتاب نقطه الکاف، حاجی میرزا کاشانی را اعـدام می کنـد و در این گیرودار صـبح ازل بـا لبـاس مبـدل به سوی بغـداد فرار می کنـد و پس از او برادرش میرزا حسـینعلی هم که در زندان ناصر الدین شاه بود، از زندان رها می شود و به بغداد می گریزد، به طوری که شخصیت های زیادی از بابی ها در بغداد جمع می شوند و ده سال در بغداد باقی می مانند که در این مدت میرزا حسـینعلی مطیع و پیرو صبح ازل بوده و از او فرمان می برده است.

از اواخر اقامت بابی ها در بغـداد به تدریـج، ادعاهای عـده ای از بابی ها مبنی بر اینکه «من یظهره الله» هسـتند، آغاز می گردد، که از جمله آن ها میرزا حسـینعلی است. پس از ادعای او، بعضی از پیروان قدیمی بابیه او را تهدید می کنند و بر او سخت می گیرند، به گونه ای که او قهر کرد و از بغداد خارج شد و حدود دو سال

۱- نقطه الکاف، صفحه مو.

در کوه های اطراف سلیمانیه زندگی کرد تا اینکه با درخواست صبح ازل به بغداد بر می گردد. از دیگر کسانی که همچون میرزا حسینعلی ادعای من یظهره الله و رهبری دینی بابیه را نمود، میرزا اسدالله تبریزی ملقب به دیان کاتب آیات صبح ازل بود، که پس از مباحثه و مجادله میرزا حسینعلی با او، به پای وی سنگی بستند و او رد در شط العرب غرق نمودند.

پس از این، عده ای همچون میرزا عبدالله غوغا، حسین میلانی معروف به حسین جان، سید حسین هندیانی و میرزا محمد زرندی معروف به نبیل که بعدها از پیروان میرزا حسینعلی گشت، ادعای من یظهره الله نمودند به طوری که کار به جایی رسید که هر کس صبح بلند می شد و ادعای نیابت علی محمد باب را می نمود.(۱) پس از آنکه بابی ها از بغداد بیرون رانده شدند و به وسیله دولت عثمانی به اسلامبول و سپس ادرنه فرستاده شدند، پس از پنج سال که در ادرنه بودند، با ادعای رسمی و عمومی میرزا حسینعلی مواجه شدند و بسیاری از بابی ها با کمال تعجب و حیرت، سرانجام به وی ایمان آوردند و از اطراف صبح ازل پراکنده شدند.(۲) به دلیل به وجود آمدن ناامنی از جانب بابی ها، دولت عثمانی، میرزا حسینعلی و طرفداران او را به عکا و صبح ازل و اتباعش را به جزیره ای در قبرس تبعید نمود. پس از این انشعاب، کشتن شدن بعضی از طرفداران طرفین، یعنی صبح ازل و میرزا حسینعلی، به وسیله طرف مقابل حاکی از تصفیه حسابی می کند که هر یک از دو طرف نسبت به خصم خود داشته اند.(۳)

ص:۱۴۳

۱- نقطه الکاف، صفحه م.
۲- ادوارد براون در مقدمه نقطه الکاف صفحه مج در باره زمان ادعای میرزا حسینعلی می گوید: « تاریخ ادعای من یظهره الله نمودن بهاء الله را در بعضی از کتب بهائیه در سنه ۱۲۸۰ نوشته اند، میرزا محمد زرندی معروف به نبیل در رباعیات تاریخیه خود که برای ماده تاریخ وقایع حیاه بهاء الله ساخته گوید که بهاء الله در حین این ادعا پنجاه ساله بوده است»
۳- نقطه الکاف، صفحه مب.

بـا خوانـدن این بخش از تاریـخ فرقه بابیت و بهائیت انسان به وضوح درک می کنـد که چگونه هیچیک از دو فرد یعنی صـبح ازل و بهـاء الله در مسیر درست نبوده انـد و در نفسانیت خود و اغوای پیروان خویش قـدم بر داشـته انـد، آشـنائی آن ها با علم حروف و ابجـد و ظاهر فریبی، موجب شد که عده ای را دور خود جمع سازند و ادعاهای نادرست کنند. با خواندن توصـیفات ادوارد براون، حیله گری و شـیادی هر یک از رهبران این دو فرقه اسـتنباط می شود که چگونه برای رسـیدن به مقاصد خود به هر شیوه ای حتی کشتن دیگران

توسل می جستند.

هر چنـد ادوارد براون در اختلاـف میـان صـبح ازل و میرزا حسـینعلی حـق را بـه صـبح ازل می دهـد و در «نقطه الکـاف» میرزا حسـینعلی (بهاء الله) و فرقه بهائیت را مفتضـح می سازد و پرده از عـدم حقانیت او در عـدم جانشـینی بر می دارد، اما این به این معنـا نیست که وی وفـادار به صـبح ازل بوده است و یـا اعتقـاد دینی به او داشـته است. به نظر می رسـد که بـا احیا و چاپ این کتاب بیش از آنکه حقانیت صـبح ازل اثبات شود، حیله گری و شـیادی بهاء الله و بهائیان آشـکار می گردد. برخورد خونین و کشـتارهایی که هر یک از این دو نسـبت به یکدیگر روا می داشـتند، خود تداعی گر حکومت مامون و امین در عصر عباسیان است و نشان از این است که آن دو از عوام گرایی عده ای از مردم اسـتفاده می نمودند، هر چند که سـرانجام با مخالفت علماء و فقهاء شیعه مواجه شدند و به مرگشان منجر گشت.

ادوارد براون از خونریزی، حقد و کینه میان پیروان بهائیت و جنگ و جدالی که میان پیروان آنها وجود دارد، احساس ناراحتی می کند و این را مخالف رحمت و شفقت موجود در ادیان می شمارد:

ص:۱۴۴

«این تفرقه آخری و حقد و حسد و جنگ و جدالی که از آن ناشی شد راستی اینست که اثر خیلی بدی در ذهن این بنده پدید آورد... در مقابل این همه نصوص الهی از قبیل عاشروا مع الادیان بالروح و الریحان و همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار و نحو ذلک ایشان با اعضاء خانواده خودشان با این درجه تلخی و عداوت رفتار می کنند؟»(۱)

ادوارد براون بر خلاف پاره ای از نظرات که در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» پیرامون بابیت اظهار نظر کرده بود، در مقدمه «نقطه الکاف» سخنانش را تصحیح می کند. وی در کتاب یک سال در میان ایرانیان گفته بود که دلیل اینکه علی محمد شیرازی را باب می گویند، چون معنای مجازی باب این است که او معتقد بود، من دروازه ای هستم که می بایست مردم از آن بگذرند تا بتوانند که به اسرار بزرگ و مقدس ازلی و ابدی و حقایق پی ببرند.(۲) اما براون در مقدمه نقطه الکاف، باب را در معنای درست آن بکار می برد و آن را به معنای واسطه بین امام غائب و شیعیان معنا می کند(۳) و می گوید، علی محمد باب که در ابتدا خود را باب امام مهدی علیه السلام می خواند، از این لقب عدول نمود و خود را همان قائم و امام منتظر خواند و لقب باب را برای یکی از پیروان خود ملاحسین بشرویه بکار برد:

«... ولی طولی نکشید که میرزا علی محمد از این درجه قدم بالاتر نهاده، ادعا نمود که وی همان قائم موعود و مهدی منتظر و امام ثانی عشر است و لقب باب را به یکی از اتباع خود ملا حسین بشرویه داد».(۴)

براون پس از نقل معنای باب می گوید، علی محمد باب پس از این ادعا، بالاتر رفت و خود را مهدی و قائم خواند، از اینرو می گوید:

۱- نقطه الکاف، صفحه عو.
۲- اداورد براون، یک سال در میان ایرانیان، ج ۱، ص ۱۰۹.
۳- از جمله شرق شناسانی که معنای باب را همچون ادوارد براون، به نادرستی ترجمه و معنا نموده است، خانم آنه ماری شیمل است، وی در کتاب «تبیین آیات خداوند» همین معنایی را که ادوارد براون در کتاب «یک سال در میان ایرانیان» برای کلمه «باب» ارائه می دهد، بیان می کند و چه بسا این سخن را از کتاب وی اقتباس نموده باشد.
۴- نقطه الکاف، صفحه ک.

«میرزا علی محمـد تا آن وقت در نوشـتجات خود، خود را «باب» و «ذکر» و «ذات حروف سـبعه» (به مناسـبت اینکه علی محمد هفت حرف است» می خواند ولی از این به بعد خود را «قائم» و «مهدی» و «نقطه» می خواند»(۱)

داوری های ادوارد براون در باره بابیه و بهائیت

بی تردیـد تحقیقـات ادوارد براون پیرامون دو فرقه بـابیت و بهـائیت، یکی از بهترین پژوهشـهایی است که در این بـاره صورت گرفته است. و بـا توجه به اینکه وی در عصـر تأسـیس این دو فرقه می زیست، سـخنان، مشاهـدات و گفتگوهای او بسـیار حائز اهمیت است. وی آثار گرانقدری را از خود به جای گذاشـته است و با کوشـش و تلاشی پیگیرانه آثاری از بابیت را احیا نمود که اگر این کار از جانب او صورت نمی گرفت، قطعاً بعضـی از این آثار به دست ما نمی رسید و با توجه به این امر که پیروان فرقه بهـائیت می خواسـتند، مسـتندات تـاریخی مـذهب بـابیه را از بین ببرنـد تـا ادعای فرقه ازلی در امر جانشـینی اثبات نگردد، کوشش براون بسیار ارزشمند تلقی می گردد.

ادوارد براون بر خلاف بسیاری از شرق شناسان هم عصر خویش، بدون نگاه مغرضانه و یکسو نگری توانست خود را از نگاه و شیوه تاریخیگری برهاند و با رویکردی وقایع نگارانه و توصـیفی پاره ای از آثار بسـیار خوب را به صورت تصـحیح یا سفرنامه در فرهنگ اسـلامی و تاریـخ مذاهب به وجود آورد و باید گفت او از جمله شـرق شـناسانی است که پیش از قرن بیسـتم، علی رغم غلبه روش تاریخی در میان شرق شناسان، توانست با نگاهی وقایع نگارانه به شناخت فرهنگ شرقی بپردازد.

۱- نقطه الکاف، صفحه کا.

وی بر خلاف بسیاری از شرق شناسان دیگر، با زبان های فارسی و عربی آشنایی عمیق داشت و منابع دسته اول مسلمانان برای او قابل دسترسی بود، از اینرو بر خلاف گلدتسیهر، دارمستتر، مارگولیوث و دیگران که با زبان، متون کلاسیک و منابع دسته اول اسلامی آشنایی نداشتند، وی با این مزیت های پژوهشی از آسیب ها و خطاهای آن شرق شناسان مصون ماند. بی تردید ادوارد براون در میان شرق شناسان قرن نوزدهم، آنان که در باره مهدویت پژوهش نموده آند، موفق تر و کم خطاتر و نسبت به واقعیت نزدیک تر بوده است.

ص:۱۴۷

فصل هفتم: مهدویت از دیدگاه مارگولیوث

اشاره

- مقدمه.

- نگرش مارگولیوث پیرامون مهدویت..

- نقد و بررسی نگرش مارگولیوث..

ص:۱۴۸

مقدمه

دیوید ساموئل مارگولیوث(۱) (۱۹۴۰ _ ۱۸۵۸) از جمله خاورشناسانی است که در زمینه اسلام و اندیشه های اسلامی دارای آثار پژوهشی و تالیفی است. وی در آکسفورد در زمینه ادبیات کلاسیک و زبان های سامی تحصیل نمود و به واسطه زبان های سامی که در باره ادیان ابراهیمی و در حوزه شرق شناسی است با فرهنگ اسلامی و سرزمین های اسلامی آشنا گشت. آثاری علمی و قلمی وی را می توان به دو بخش تقسیم نمود، بخش نخست، آثاری است در باره موضوعات غیر اسلامی، و بخش دوم آثاری است که در زمینه موضوعات اسلامی نوشته شده است. بخش نخست آثارش عبارتند از:

۱ _ فن شعر ارسطو.

۲ _ مقاله ای درباره اوراق پاپیروس عربی (سال ۱۸۹۳).

۳ _ ترجمه بخشی از تفسیر بیضاوی به زبان انگلیسی (سال ۱۸۹۴).

۴ _ انتشار رسائل ابوالعلاء معری (سال ۱۸۹۸).

بخش دوم آثار مارگولیوث در باره موضوعات اسلامی عبارتند از:

۱ _ تالیف کتاب «محمد و پیدایش اسلام» در سال ۱۹۰۵.

۱- D. S. Margoliought .

۲ ــ تالیف کتاب «اسلام» در سال ۱۹۱۱.

۳ ــ ایراد سخنرانی هایی درباره «تحول اسلام در آغاز راه» که در سال ۱۹۱۴ مجموعه این سخنرانی ها چاپ گردید.

۴ ــ تالیف کتاب «روابط میان عرب و یهود» در سال ۱۹۲۴.(۱)

۵ ــ تالیف مقاله ای با عنوان «مهدی» در دائره المعارف دین و اخلاق (ویراسته جیمز هاستینگ).(۲)

نگرش مارگولیوث پیرامون مهدویت

مارگولیوث از جمله دائره المعارف نویسانی است که در باره مهدویت مقاله مستقلی تحت عنوان «مهدی» دارد که در آن به بررسی مفهوم، سابقه کلامی و تاریخی اعتقاد به مهدویت پرداخته است. این مقاله تنها اثر اوست که در آن به بحث در باره مهدویت پرداخته است. وی با وجود آنکه از خاورشناسان معروف غربی در زمینه اسلام شناسی است، اما در بیان مهدویت سخنان ناصوابی دارد. وی در این مقاله سخنانی می گوید که نه تنها مورد تایید شیعه نیست، بلکه با مضامین موجود در منابع اهل سنت نیز سازگار نمی باشد.

با خواندن سخنان مارگولیوث در باره مهدویت به وضوح آشکار می گردد که وی در این باره تحت تاثیر دیگران خاورشناسان قبل از خود همچون دارمستتر و یا گلدتسیهر بوده است و گاه سخنان او تداعی گر سخنان دیگر خاورشناسانی است که پیش از او در باره مهدویت سخن گفته اند. روش

ص:۱۵۰

۱- ر. ک به: عبدالرحمن بدوی، دائره المعارف مستشرقین، ص ۵۹۳.

۲- D. S. Margoliought, Encyclopedia of religioun and ethics, Edited by games Hasting,. latest edit, Edinbougn, New York, , vol , p .

مارگولیوث در تحقیق پیرامون موضوعات اسلامی، تاریخی است و می کوشد تا مسئله ای همچون مهدویت را در ضمن جریانات تاریخی و تحت تاثیر رخدادهای قرون نخستین اسلام بررسی کند. وی در بررسی اعتقاد به مهدویت، از دیدگاه و زاویه دید یک فرد غیر مسلمان می نگرد و تلاش می کند تا رخدادهایی را که عامل اعتقاد به مهدویت شده، مورد بررسی قرار دهد. او بدون آنکه به اسلام و مهدویت اعتقادی داشته باشد، روند تاریخی قرون نخست را که در تحقق این فکر موثر بوده، بررسی می کند و قضاوت خود را در باره اعتقاد مسلمانان به مهدویت، مبتنی بر تحولات به وجود آمده پس از وفات پیامبر اکرم(ص) می داند. وی بی آنکه به دلیل یا دلایل اعتقاد به مهدویت از جانب معتقدان به بحث بنگرد، به بیان علت ها و اینکه چرا اعتقاد به مهدویت در صدر اسلام و قرون نخست تحقق یافته، می پردازد. از اینرو وی به جای بیان دلیل به بیان علت و تبیین جامعه شناسانه اقدام می ورزد و از این منظر در باره موضوع، داوری می کند؛ به همین جهت رویکرد و روش تحقیقی او در این باره تاریخیگری است. اصولاً «دائره المعارف دین و اخلاق» که زیر نظر جیمز هاستینگ نوشته شده و متعلق به هشتاد سال پیش است، بر خلاف «دائره المعارف دین» که در دهه های گذشته زیر نظر میرچیا الیاده نوشته شده است، دارای شیوه تاریخی است و در دوره حیات علمی مارگولیوث که به دهه های آخر قرن نوزدهم میلادی و دو دهه نخست قرن بیستم بر می گردد، بر خلاف دهه های گذشته که افرادی همچون اتین ژیلسون، میر چیا الیاده و هانری کربن دارای شیوه پدیدار شناسانه بودند، شیوه تاریخی روشی متداول در دین شناسی بوده است و مولفان دائره المعارف دین و اخلاق، زیر نظر هاستینگ، در حوزه دین شناسی، روش تاریخی را برگزیده بودند،

بـه همیـن جهت به جـای بیـان دلیـل و رجـوع به منـابع دینی برای فهم مبـاحث اعتقـادی به سـوی عوامـل تـاریخی در پیـدایش موضوعات کلامی گام برداشـتند، به طوری که این امر موجب شد تا آراء آنان در باره موضوعات اعتقادی و کلامی، منصفانه نباشد.

مـارگولیوث در بـاره مهـدویت همچون فـان فلوتن، دار مسـتتر و گلدتسـیهر به علل تحقق یابی مهـدویت در تاریـخ اسـلام می پردازد و معتقـد است، مهـدویت از زمان محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السـلام توسط مختار بن عبیدالله و توسط عده ای از هواداران محمد بن حنفیه ــ فرقه کیسانیه ــ به وجود آمده که پس از کشته شدن او عنوان مهدی(عج) را به او اطلاق نموده اند.

البته لازم به ذکر است، همین اسـتدلال که موضوع مهـدویت را سـاخته دست مختـار و طرفـداران محمـد بن حنفیه و یـا دیگر جریانـات انحرافی می دانـد، به وسـیله دیگر دائره المعارف هایی که در زمینه مهـدویت مقاله نوشـته انـد، تکرار شـده است، به عنوان مثال «رابرت اس.کرامر» در دائره المعارف جهان نوین اسلام در باره دلیل تاریخی تحقق مهدویت می گوید:

«مویـد اقبال عمومی به اندیشه مهدویت فراوانی تعداد مدعیان این عنوان در تاریخ اسـلام است. محمد عبیدالله (متوفای ۹۳۴ م) نخستین خلیفه فاطمی با اسـتفاده از انتظارات مردم از مهـدی و احساسات شـیعه، در شـمال آفریقا به قـدرت رسـید.... بنیانگذار جنبش اصـلاح طلب موحـدین در قرن دوازدهم، محمـد بن تـومرت (متوفـای ۱۱۳۰م) نیز مـدعی شـد که مهدی است.... شـیخ عثمـان دن فودیـو از سوکوتـو، شـیخ احمـدو بـاری از ماسینا و حـاج عمر تـال از امـپراطوری توکلـور از گرایش هـای مردم به مهـدویت برای آغاز جهاد خود بهره گرفتند... و این امر قیام و موفقیت مهدی محمد احمد سودانی (متوفای ۱۸۸۵م) را تسهیل کرد. در این میان چند مهدی در مصر ظهور کرد که منجر به قیام علیه اشغال فرانسه و نیز حکومت دولت مصر گردید. تا پایان قرن نوزدهم قیام تحت عنوان مهـدویت علیه امپریالیسم اروپا امری تقریباً عادی بود... با توجه به قـدرت برانگیزنـده مهدویت و شرایط انعطاف پذیر ظهور مهدی،

می توان انتظار داشت هر جا که تصور شود منافع اسلام در خطراست، ادعای مهدویت مطرح گردد.»(۱)

مارگولیوث پس از این امر به بیان حدیثی از پیامبر اکرم (ص) می پردازد که مورد استفاده مدعیان مهدویت قرار گرفته است، حدیثی که پیامبر فرموده است، جهان پایان نمی پذیرد مگر آنکه فردی از امت من، که هم اسم من است، ظهور کند. یا در حدیثی دیگر پیامبر به آنان که از جریانات پس از وفات ایشان احساس ناراحتی می کنند و در این باره پرسش می کنند، می فرماید:

در امت من مهدی وجود دارد که خواهد آمد و در میان شما پنج سال (هفت یا نه) زندگی خواهد نمود که در آن عصر، فرد پیش مهدی(عج) خواهد آمد و از او کمک خواهد خواست و ایشان دامن او را تا جایی که بتواند حمل کند، پر از پول خواهد نمود.

همچنین در نقل یک حدیث دیگر می گوید که بنا به دیگر سنت اسلامی که شاید منظور او شیعه باشد، مهدی از فرزندان فاطمه، دختر پیامبر (ص) می باشد، یا در سخن دیگری گفته شده است:

سروران بهشت عبارت خواهند بود از پیامبر، حمزه عموی پیامبر، علی علیه السلام پسر عموی پیامبر، جعفر، نوادگان پیامبر حسن و حسین علیهما السلام و مهدی(عج) .(۲)

وی پس از نقل این احادیث می گوید، مدعیان مهدویت به دلیل اینکه این سخنان را شنیده بودند، با تکیه بر آن ها ادعای مهدویت نموده و خود را مصداق سخنان نبوی دانستند. در واقع مارگولیوث مسئله مهدویت را به وجود آمده از وضعیت سیاسی و اجتماعی آن دوران می داند،(۳) به طوری که عده ای برای جلب

۱- رابرت اس.کرامر، دائره المعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۹۹.

۲- . Ibid., p .

۳- . Ibid. p. . (The title Mahdi was associated with Ali s son Muhammad b. al – Hanafiyyah, and, apparently, given him by the adventurer Mukhtar b. Abi Ubaid, who, after the death of Husain at Kerbela).

توجه مردم و جمع کردن مردم به دور خویش و تحریک بر علیه حاکمیت وقت از این موضوع استفاده نموده و خود را مهدی منتظر قلمداد نموده و عده ای را به دور خود جمع نمودند.

به طور متعارف دائره المعارف نویسان، به ویژه آنان که مسئله مهدویت را از دیدگاه متون اصیل اسلامی نمی نگرند و این موضوع را در اسلام، تحت تاثیر یهودیت و مسیحیت، بحثی جعلی و اختراع دست فرصت طلبان در تاریخ فرهنگ اسلامی می دانند، مسئله مهدویت را معلول شرایط تاریخی می دانند. مارگولیوث در این باره می گوید:

«اثبات این امر دشوار است که پیامبر اسلام در زمان حیات خود منتظر مهدی موعود بوده باشد و تنها پس از وفات پیامبر اسلام به جهت ایجاد تشنج و ناآرامی میان مسلمانان و به وجود آمدن جنگ های داخلی بود که اعتقاد به مسئله مهدویت در میان مسلمانان مطرح گشت و مسلمانان این بحث را از مسیحیان و یهودیان اقتباس نمودند»(۱)

طبق سخن مارگولیوث بعید است، پیامبر اسلام در زمان خود منتظر مهدی(عج) بوده باشد که سخن کاملاً درستی است، اما این مسأله هیچ ربطی ندارد که پیامبر دارای پیشگویی و پیام های غیبی در موضوع مهمی چون مهدویت نباشد. پیامبران و پیشوایان دینی گاه در باره آینده و حتی برای قرن ها بعد از خود، پیشگویی می نمودند، از اینرو هر چند که پیامبر در زمان خود در انتظار مهدی(عج) نیست، اما به پیشگویی آینده می پردازد که این پیشگویی ها در کتاب های روایی فریقین آمده است.

ص:۱۵۴

۱- Ibid.,p .(There is little reason for supposing that the Prophet Muhammad . contemplated the appearance of Mahdi, however interpreted, but the outbreak of the civil wars within a generation after his death, and the perturbed condition of Islam (which followed, led to the adaption of the idea from Jews or Christians

مارگولیوث اعتقاد به حضرت مهدی علیه السلام و آمدن منجی را در میان مسلمانان تحت تاثیر مفهوم انتظار مسیح از جانب یهودیان و مسیحیان می داند. وی به حدیثی اشاره می کند که آمدن عیسی بن مریم را وعده داده است و این دسته سخنان را از علائم تاثیر پذیری مسلمانان از یهودیت و مسیحیت تلقی می کند. در این راستا به لغت شناسی و ریشه شناسی کلمه «مهدی» می پردازد و پس از اینکه نظریه متداول در باره کلمه مهدی را که اسم مفعول و به معنای کسی است که از جانب خداوند هدایت یافته، ذکر می کند، به بیان یکی دیگر از معانی محتمل در باره کلمه «مهدی» می پردازد. وی به نقل از بعضی زبان شناسان می گوید، یکی از معانی لغوی کلمه این است که یاء نسبت به کلمه «مهد» به معنای گهواره، اضافه شده است که به معنای «مردی منسوب به گهواره» می باشد. سپس در این رابطه اشاره به آیه ای می کند که در سوره مریم آمده، مبنی بر اینکه مسیح در گهواره سخن گفته است(۱) که به نظر می رسد او با این ریشه شناسی و تفسیر می خواهد این احتمال را قوت بخشد که مسلمانان نیز کلمه مهدی را از سخن گفتن مسیح در گهواره، اقتباس نموده اند.

وی همچنین در ادامه سخنان خویش، پس از بیان این امر که گفته شده، وی (مهدی(عج)) هم اسم پیامبر و از خانواده ایشان است، به دو نگرش اهل سنت و شیعه اشاره می کند، مبنی بر این که اهل سنت، مهدی نوعی را پذیرفته و معتقدند او هنوز به دنیا نیامده است اما شیعه به آن مهدی ای اعتقاد دارد که به دنیا آمده و در میان مردم به صورت مخفیانه زندگی می کند و تا زمان نامشخصی خود را از چشم مردم پنهان می دارد.

۱- Ibid., p. .

در انتهاء لازم به ذکر است که مارگولیوث اعتقاد به مهدویت را همچون اسلحه و ابزاری در دست گروه های سیاسی و مبارز بر علیه حاکمیت وقت یا استعمار خارجی می داند و نوعاً دائره المعارف نویسان همین رویه را در تحلیل تاریخی مهدویت مورد توجه قرار می دهند و از زاویه کلامی و اعتقادات اسلامی به مسأله نظر نمی کنند. به عنوان نمونه دبلیو. مادلانگ در مقاله ای ذیل عنوان «مهدی» که در دائره المعارف اسلام چاپ کمبریج نوشته شده است،(۱) بیش از آنکه ریشه بحث مهدویت را در متون اسلامی بجوید، به روند تاریخی استفاده از این بحث به وسیله مدعیان دروغین مهدویت که آغازش از دوره بنی امیه است، می پردازد.

به نظر می رسد استفاده نادرست از مهدویت در تاریخ اسلامی به وسیله پاره ای از فرصت جویان، موجب شده تا خاور شناسان مسأله مهدویت را از دیدگاه سیاسی و تحولات اجتماعی بنگرند و مسأله را روشمندانه و از زاویه دین شناسی مورد توجه قرار ندهند. به نظر می رسد، تا حدی طبیعی است که این مسئله مورد قضاوت دقیق شرق شناسان قرار نگیرد و آنان در بحث مهدویت، نظریه درست را برنگزینند، زیرا غالب کسانی که در طول تاریخ اسلامی از مهدویت سخن گفته اند، به ناروا از آن در جهت اهداف و مقاصد خود بهره جسته و این ذهنیت را در شرق شناسان به وجود آورده اند که این بحث بیش از آنکه یک واقعیت باشد، دسیسه ای در دست مخالفان سیاسی است.

ص:۱۵۶

۱- دبلیو. مادلانگ، دائره المعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲)، صص ۱۲۹ – ۱۲۵.

نقد و بررسی نگرش مارگولیوث

مارگولیوث همچون دیگر خاورشناسان، به مسئله مهدویت نگاه تاریخی دارد و به جای آنکه به توصیف این مولفه دینی از دیدگاه کلامی و آراء موجود در متون دینی و با تکیه بر سخن مسلمانان بپردازد، از زاویه تاریخی، به آن نظر می کند. از اینرو در بیان این موضوع به جریانات فرقه کیسانیه و قیام مختار بن عبیدالله و زید بن علی اشاره می کند. طبیعی است که از منظر اسلامی، مسئله مهدویت، جدای از جریانات تاریخی و مدعیان مهدویت، قابل بررسی است و وجود جریانات انحرافی همچون مدعیان دروغین هیچ لطمه ای به اصل مسئله مهدویت و بنیادی بودن آن وارد نمی سازد. اگر وی و دیگر نویسندگان دائره المعارف دین و اخلاق به مسئله مهدویت از دیدگاه متون و منابع اصلی فریقین می نگریستند و چنانچه مقاله های مربوط به این مسأله و دیگر موضوعات اسلامی به وسیله اندیشمندان و متفکران مسلمان نوشته می شد، قطعاً مطالب دائره المعارف از اعتبار و سندیت بیشتری برخوردار می شدند.

مارگولیوث در تاثیر پذیری مسلمانان از یهودیان و مسیحیان در بحث مهدویت نگرش درست و واقع بینانه ای ندارد و بیهوده می کوشد تا این سخن را با ریشه شناسی و بعضی از احتمالات ضعیف به اثبات برساند. وی می گوید، پیامبر ظهور و قیام مهدی علیه السلام را امری لازم و حتمی نمی دانسته است. در حالی که سخنان پیامبر اکرم(ص) حاکی از حتمیت و قطعی بودن این مسئله در پایان تاریخ بوده است و روایات زیادی از ایشان در منابع اهل سنت و منابع شیعه نقل گردیده که بیانگر ظهور حضرت مهدی علیه السلام، توصیف ویژگی ها، علائم ظهور و خصوصیات دنیا پس از ظهور ایشان است. متاسفانه آنچه موجب قضاوت های نادرست مارگولیوث در این موضوع شده، ناآشنایی او با منابع دسته اول حدیثی و کلامی فریقین است.

ص:۱۵۷

فصل هشتم: نگرش ژوزف کنت دو گوبینو

اشاره

پیرامون مهدویت

- مقدمه.

- کنت دو گوبینو در ایران.

- نگرش کنت دو گوبینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه.

- نگرش گوبینو پیرامون مهدویت..

- مقایسه میان اهل الحق و بهائیت..

ص:۱۵۸

مقدمه

ژوزف آرتـور کنـت دوگـوبینو(۱) (۱۸۸۲ ــ ۱۸۱۶) نویســنده و سیاســتمدار فرانسـوی در سـال ۱۸۱۶ در شــهر ویـل د آوری(۲) متولـد شد و پس از اتمام تحصـیلات خود در سال ۱۸۴۹، از دوره جوانی وارد عرصه سیاسـی گشت. وی به تـدریج نماینـده سیاسـی فرانسه در کشورهای سویس، یونان، ایران، برزیل و اسـتکهلم گردیـد، و در سال ۱۸۵۱ به سـمت دبیری هیئت اعزامی برن و سـپس در هانور برگزیده شد.(۳) وی در سال های ۱۲۷۴ ــ ۱۲۷۱ ه. ق (۱۸۶۴ ــ ۱۸۶۲ م) در عصر قاجار و در دوره حکومت ناصـر الدین شاه، وزیر مختار دولت فرانسه در تهران بود و حدود سه سال در ایران اقامت گزید که این اقامت و معاشـرت بـا مردم و ارتبـاط بـا فرهنـگ ایرانی در طی چنـد سـال، موجب نوشـتن سـفرنامه ای در بـاره ایران با نام «سه سال در ایران»(۴) گردید.

وی در این سـفرنامه به موضوعـات مهمی چـون آداب و سـنت توده مردم، وضـعیت فکری، اعتقـادی و روابـط اجتمـاعی آنـان پرداخته و میان رفتار و آداب

ص:۱۵۹

۱- . Joseph Arthur de Gobineas .

۲- . Ville d Avray

۳- علی اکبر دهخـدا، لغت نامه، تصـحیح محمـد معین و سـید جعفر شـهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشـگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۹۳۴۰.

۴- آدرس کتـاب شناسـی این کتـاب عبارت است از: کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیـح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا.

مردم ایران و مردم اروپا، به ویژه فرانسه به مقایسه می پردازد. در بخشی از کتاب به فرقه های مذهبی ایران از جمله شیخیه، بهائیت، زرتشتی، اهل اللحق، علی اللهی و امثال آن و تبیین چگونگی و چرایی پیدایش این مذاهب و نگرش پاره ای از این مذاهب در باره منجی گرایی و مهدویت، اشاره می کند. از بررسی گزارش ها و سخنان گوبینو در باره فرقه های مذکور استنباط می گردد که غالب فرقه های مذهبی در عصر قاجار دارای گرایش و رویکرد باطنی و تأویلی بودند و قابل توجه است که شرایط فرهنگی، مذهبی و سیاسی ایران در دوره قاجار و پیش از آن به گونه ای بوده که بستره مناسبی برای گرایش عرفانی و تأویلی تلقی می شد و فرقه های مذکور از این سنخ بوده اند.

گوبینو علاوه بر سفرنامه مذکور، دارای تالیفات دیگری نیز هست که

عبارتند از:

۱ ـ بررسی عدم تساوی نژادهای بشری (۱۸۵۴م).

۲ ـ رساله ای درباره خطوط میخی (۱۸۶۴م).

۳ ـ مذاهب و عقاید فلسفی در آسیای میانه (۱۸۶۵م).

۴ ـ تاریخ ایران بر طبق گفته مورخین خاور زمین.

۵ ـ افسانه های آسیایی.(۱)

کنت دوگوبینو در ایران

گوبینو در کتاب «سه سال در ایران» که به مردم شناسی و رفتار شناسی مردم ایران پرداخته، نکات مهمی را در باره دربار قاجار، روحانیت و فرقه های مذهبی

ص:۱۶۰

۱- برای کتاب شناسی آثار گوبینو به مقدمه ای که مترجم کتاب « سه سال در ایران»،ذبیح الله منصوری در ابتدای این اثر نوشته، رجوع گردد.

این دوران از جمله بهـائیت بیان می دارد، آنگاه که او در ایران به سـر می برد، فرقه بهائیت در ایران پا گرفته بود، به طوری که فرقه مذکور مورد توجه شرق شناسان و پژوهشگران غربی قرار گرفت.

همـانطور که پیش از این اشـاره گردیـد، ادوارد براون وقتی خواست در بـاره فرقه بهـائیت و بابیت، به ترجمه و تصـحیح کتابی دسـته اول و قابـل اعتمـاد در این باره مبادرت ورزد، به دنبال کتاب نقطه الکاف، تالیف میرزا جان کاشانی میگشت، کتابی که توصـیف آن را از دیگران شـنیده بـود. وی این اثر را که از برجسـته ترین کتـاب هـای موجـود در آن وقت، در زمینه پیـدایش بهائیت و چگونگی شـکل گیری اختلاف میان مدعیان جانشـینی علی محمد باب ــ صـبح ازل و بهاء الله ــ بود، به طور اتفاقی در کتابخـانه شخصـی گوبینـو یـافته بود. این کتـاب که به وسـیله ادوارد براون تصـحیح و چـاپ شـد، در واقع به وسـیله گوبینو خریـداری شـده و به اروپـا برده شـده بود، کتـابی که بهائیـان تلاـش می کردنـد تـا آن را جمع آوری نموده و نـابود کننـد که سرانجام به وسیله گوبینو به دست ادوارد براون رسیده بود.

کتاب نقطه الکاف به وسـیله یکی از شاگردان علی محمد باب، به نام میرزا جان کاشانی نوشـته شده بود که خود جزء بیشت و هشت نفری بود که در سال ۱۲۶۸ شمسی، سه سال قبل از ورود گوبینو به ایران، به وسیله ناصرالدین شاه قاجار اعدام شده بود. وی در این کتاب به مباحث و افکار فرقه بابیه پیش از به وجود آمدن انشعاب و اختلاف در میان دو فرقه ازلی و بهائی پرداخته بود. از اینرو کتاب مـذکور دربردارنـده تاریـخ ظهور باب و وقایع هشت سال نخست از تاریخ بابیه می باشد که بعدها با مقدمه ای که ادوارد براون بر این کتاب نوشت، پرده از حیله گری میرزا حسینعلی نوری معروف به بهاء الله برداشت.

کنت دو گوبینو، زمانی وزیر مختار دولت فرانسه در ایران بود که مسأله بهائیت، بابیت و شیخیه در فضای فرهنگی و مذهبی ایران، مطرح شده بود و مورد توجه مردم، روحانیت، حکومت و شرق شناسان قرار گرفته بود. به همین جهت، در بخشی از کتاب «سه سال در ایران»، در بیش از سی صفحه، در باره فرقه های منسوب به مهدویت همچون شیخیه، بابیه و بهائیت سخن گفته شده است و گوبینو علاوه بر فرقه بهائیت، افکار و اندیشه های زرتشتیان، فرقه های صوفیه همچون علی اللهی، اهل الحق، شباهت میان اهل الحق و بهائیت و نگرش زرتشتیان در باره آمدن منجی را مورد توجه قرار می دهد.(۱)

بیان گوبینو در کتاب «سه سال در ایران» شیوا، روان و غالباً به صورت گزارش و سفرنامه است و در آن به شکل مناسبی از وقایع و بافت اجتماعی، سیاسی و مذهبی ایران در عصر قاجار سخن گفته است، به طوری که خواندن این کتاب برای شناخت وضعیت فرهنگی و مذهبی دوره قاجار بسیار قابل استفاده می باشد، به خصوص که ماجراهای فکری و مذهبی ایران در این کتاب از چشم فردی غیر ایرانی نگریسته شده است و او بر خلاف آثار نوشته شده به وسیله وفاداران به این مذاهب جدید التاسیس، بدون دلدادگی و اعتقاد به این فرقه ها به توصیف افکارشان پرداخته و به سنجش و مقایسه میان گروه ها و طبقه های اجتماعی و مذهبی ایران در عصر قاجار و گاه هم سنجش میان این دوران با دوره صفویه همت گمارده است.(۲)

ص:۱۶۲

۱- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، صص ۹۰ – ۶۷.

۲- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۷۷.

نگرش کنت دو گوبینو پیرامون مذهب شیعه و شیخیه

وی در بخشی از کتاب به افکار فرقه شیخیه اشاره می کند و به وجود آمدن این فرقه و دیگر فرقه ها و مسلک های مذهبی در ایران را معلول رفتار علمای شیعه و روحانیت می داند. وی در این رابطه، وضعیت ایران و روحانیت را با انقلاب فرانسه، موقعیت عالمان مسیحی در انقلاب فرانسه و با عوامل تحقق یافتن مذهب پروتستان در اروپا می سنجد.

به نظر می رسد او تحت تاثیر انقلاب فرانسه و جریان روشنفکری موجود در فرانسه و شرایط موجود در عصر رنسانس میان کلیسا و دانشمندان، می کوشد تا وضعیت نابهنجار ایران و عامل تحقق یافتن فرقه های مذهبی و منسوب به امام مهدی علیه السلام را ثمره و نتیجه چالش و نزاع میان روحانیت با این فرقه ها بداند. به نظر می رسد، او با این پیش فرض ذهنی که محصول اختلاف میان نهاد کلیسا و روشنفکری در عصر رنسانس است، رفتار روحانیت را عامل عمده تحقق این فرقه ها می داند، حال آنکه افکار مسلکی چون شیخیه و سپس بابیت، بهائیت و فرقه های صوفیه ریشه در اندیشه های اعتقادی و کلامی این فرقه ها دارد و اختصاص به عصر قاجار هم ندارد.

در واقع گوبینو به گونه ای در باره فرقه های جدیدالتاسیس قاجار سخن می گوید که گویی، ایجاد این فرقه ها صرفاً معلول شرایط اجتماعی است، در حالی که افکار بزرگان شیخیه ریشه در نگرش اعتقادی و فکری آنها دارد و اگر گوبینو با آثار شیخ احمد احسائی، سید کاظم رشتی، سید محمد مشعشع و سپس با افکار علی محمد باب و شاگردانش آشنا می بود، هیچگاه رفتار علماء شیعه را دلیل تأسیس این فرقه ها نمی خواند، بلکه اندیشه های افرادی همچون شیخ احمد

ص:۱۶۳

احسائی مبتنی بر مقدمات و مبانی ای است که می توان ریشه تاریخی آن مولفه ها را در افکار اشراقیون و بزرگان صوفیه پیش از او، چون شهاب الدین سهروردی، ابن عربی، حافظ رجب برسی و دیگران دید. به عنوان مثال اعتقاد شیخیه به عالم مثال و قائل شدن به جسم هورقلیایی برای امام مهدی علیه السلام که ریشه در آثار سهروردی دارد، ربطی با این موضوع ندارد که تأسیس فرقه شیخیه، بابیت و بهائیت، معلول فساد روحانیت شیعه باشد و یا عقاید فرقه هایی همچون علی اللهی و اهل الحق که در باره امام علی علیه السلام و شریعت، نگاه افراطی و غلوآمیز دارند و با فهم و تفسیر خاصی از آموزه های دینی و قرآن و قرائت خاصی از امامت، ولایت و حکمت باطنی همراه است، هیچ ارتباطی با وضعیت اجتماعی و اخلاقی یک صنف نمی تواند داشته باشد.

الگو و مدل گوبینو در تحلیل وضعیت مذاهب در عصر قاجار برگرفته از مدل اروپایی در عصر رنسانس و متاثر از مذهب پروتستان و از شخصیت مارتین لوتر، کالون و اصحاب دائره المعارف فرانسه چون ولتر و روسو و دیگران می باشد. وی بدون آشنائی با ریشه های دیرینه افکار شیخیه و تصوف، یکی از علل تأسیس این فرقه ها در عصر قاجار را، فضای اجتماعی و سیاسی این دوره می داند و همان تحلیل از اصحاب دائره المعارف و روشنفکران انقلاب فرانسه و مذهب پروتستان در هنگام تأسیس رنسانس را در باره ایران تعمیم می دهد(۱).

۱- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۷۷: « قبل از انقلاب کشیش های فرانسوی انواع فسق و فجور را مرتکب می شدند و به مبادی دیانت پایبند نبودند و روز به روز تنفر مردم از این طایفه زیاد تر می شد. نتیجه این رفتار کشیش ها همان شد که در تاریخ نوشته و بعد از انقلاب فرانسه مردم به طوری از روحانیون رمیدند و کناره گرفتند که مدت دو نسل به کلی نفوذ و حیثیات و حتی اسم این طایفه از بین رفت و وجود روحانیون حقیقی از قبیل اسقف « بین ونو» که در کتاب تیره بختان ویکتور هوگو بدان اشاره شده، نتوانست که از اضمحلال این طبقه جلوگیری نماید».

نگرش گوبینو پیرامون مهدویت

گوبینو در بیان اختلاف میان شیعه و شیخیه به موضوع زیستن امام مهدی علیه السلام اشاره می کند و می گوید، شیعه حیات امام را در همین عالم مادی با قالب جسمانی می داند اما بزرگان شیخیه چون شیخ احمد احسائی بر این باور هستند که امام با قالب روحانی و جسم مثالی زندگی می کند. وی در این باره می گوید:

«یکی از این مسلک های پنهانی، مسلک مذهبی شیخی است که شصت و یا هفتاد سال قبل از این در شیراز به وجود آمد. شیخی ها که امروز شماره شان نسبتاً زیاد است، بر سر یک موضوع با شیعه های ایران اختلاف دارند و آن چگونگی زندگی امام دوازدهم یعنی مهدی (علیه السلام) می باشد.»(۱)

سپس در بیان نگرش اختلافی مذهب شیخیه با شیعه در باره قالب جسمانی یا قالب مثالی (جسم هورقلیایی) امام مهدی علیه السلام می گوید:

«شیعه ها می گویند امام دوازدهم زنده است و با قالب جسمانی خود مرور ایام می نماید... ولی شیخی ها با این عقیده مخالف هستند و می گویند که امام دوازدهم یعنی مهدی (علیه السلام) با قالب جسمانی زنده نیست، بلکه با قالب روحانی زنده می باشد... شیخی ها می گویند که روح امام دوازدهم قابل انتقال است و هم اکنون از بدن یک نفر به بدن دیگری منتقل می شود، به این طریق که وقتی قالب جسمانی از بین رفت، روح آن امام به جای اینکه محو شود، مکان دیگر یعنی کالبد دیگری را برای خود انتخاب می نماید و به این طریق با مرور ایام زنده است»(۲)

با آشنایی به اندیشه ها و مبانی کلامی شیخیه و سپس فرقه های منسوب به مهدویت که پس از شیخیه آشکار شدند، روشن می گردد که این مبنای اعتقادی و کلامی شیخیه، قالب غیر جسمانی امام مهدی علیه السلام، تا چه حد بر ادعای مهدویت افرادی چون علی محمد باب، حسینعلی بهاء، صبح ازل و دیگر مدعیان

ص:۱۶۵

۱- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۷۷.

۲- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۷۸.

مهدویت اثر نهاد و بسیاری از پژوهشگران در حوزه مهدویت معتقدند، افکار و ادعاهای بابیه و بهائیه نتیجه افکار شیخیه است و در واقع اعتقاد کلامی شیخیه موجب گزافه گویی و به وجود آمدن فرقه های مذهبی پس از او شد و موجب شد تا بعضی مدعی شوند که جسم آنان محل فرود آمدن روح امام مهدی (ع) می باشد.

متأسفانه گوبینو به مانند شرق شناسانی چون هانری کربن، با تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی آشنایی دقیق نداشت و با مبانی فکری خسروانیِ، نوافلاطونی، اشراقی و عرفانی فرقه های شیخیه، بابیه، بهائیت و سلسله های صوفیه آشنا نبود، به همین جهت در تحلیل افکار این فرقه ها به عوامل اجتماعی، سیاسی و اخلاقی عصر قاجار اکتفا نمود. به عنوان مثال آنگاه که هانری کربن به بیان اختلاف یا توافق میان اندیشه های شیعه امامیه با شیخیه و اسماعیلیه می پردازد، به ریشه های فکری و اعتقادی آنها توجه دارد و به این امر توجه می کند که قرائت آن فرقه ها از بحث عالم مثال، عالم هورقلیا، ولایت و امامت، تأویل باطنی از شریعت و امثال آن ها، از نکته های بسیار کلیدی در تحقق یافتن تفاوت یا شباهت میان فرقه ها است.

کربن اختلاف و شباهت میان امامیه با شیخیه و دیگر فرقه ها را به صورت سطحی به حد اختلاف های صنفی نزول نمی دهد و همچون گوبینو اختلافات مذهبی را صرفاً به جهت کشمکش های اجتماعی و یا تنش های فرقه ای نمی داند، بلکه به دنبال بنیادهای فلسفی و کلامی مسأله است. او خوب می داند که اعتقادات شیخیه، ریشه های عمیق و بنیادی دارد و برخاسته از نگاه خاص تاسیس کنندگان این فرقه ها است، از اینرو هیچگاه بابیت و بهائیت را که تحت

تاثیر افکار شـیخیه هستند، هم سطح شیعه امامیه، شیخیه و اسماعیلیه قرار نمی دهد و در بیان اختلاف میان امامیه و شیخیه صرفاً به دیدگاه های کلامی آن ها اشاره می کند.

گوبینو پس از سـخن گفتن در باره شیخیه و نگرش آن ها در باره جسم امام مهدی علیه السلام، پیرامون مذهب زرتشتی ها در ایران و چگونگی کاسـته شدن از تعداد آن ها و ضعیف شدن این مذهب در ایران سخن می گوید.(۱) او پس از آنکه در باره افکار زرتشتیان و حیات فکری و اجتماعیشان پس از ورود اسـلام به ایران و مفهوم انتظار از دیدگاه زرتشتیان سخن می گوید، اضافه می کنـد که آن ها نیز در انتظار آمـدن فردی هسـتند تا مذهب زرتشتی را احیاء کند و آن را به رونق و عظمت اولیه اش برساند:

«پارسـی های ایرانی یعنی زرتشتیان در انتظار شخصی موسوم به پشوتن هستند که بایستی مجدداً مذهب زرتشتی را رونق بدهد و آن را به عظمت روز اول برساند. در خصوص مبدأ این شخص... بعضی معتقد هستند که پشوتن بایستی از هندوستان بیاید و عـده دیگر مبدأ آن را باختر ایران می دانند و به هر حال یگانه امید زرتشتی ها به احراز عظمت دیرین همانا ظهور این شـخص است.»(۲)

گوبینو با دیدن اختلاف میان فرقه های مذهبی ایران به نقل از چند مسافر اروپایی که به ایران سفر کرده بودند، می گوید بنا به نظر آنـان، الان به جهت اختلافات فرقه های مـذهبی، فرصت خوبی ایجاد شـده تا دیانت مسـیح وارد ایران شود و با اسـتفاده از این اختلافات، ترویـج و تبلیغ گردد، اما گوبینو در جواب آن ها می افزایـد، من معتقـدم، محال است دیانت مسـیحیت در ایران مستقر گردد،(۳)

ص:۱۶۷

۱- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۷ – ۷۹.

۲- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۵.

۳- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیـح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۶ « در مسائل مذهبی... ممکن است ایرانیـانی یافت شونـد که احیاناً مـذهب مسـیح را قبول نماینـد... ولی من به روحیات این ملت آشـنا شـده ام، می دانم که هرگز یک ایرانی و خصوصاً ایرانی شهرنشـین باطناً مـذهب مسیح را قبول نمی کند و در عین حال که خود را مسـیحی معرف می نماید، ممکن است، دین دیگری داشته باشد».

زیرا ایرانی ها پذیرا نیستند. در واقع گوبینو مردم ایران را برخوردار از انسان شناسی خاصی می داند و بافت فرهنگی و مذهبی ایران را به گونه ای می بیند که نفوذ در آن و ایجاد تغییر مذهبی در افکارشان را به وسیله مسیحیان امری ناممکن می شمارد. از اینرو در باره ایرانی ها این چنین قضاوت می کند:

«از لحاظ مذهبی کشور ایران به منزله اقیانوس عمیقی است که شما هیچ پایه ثابتی نمی توانید در آن کار بگذارید، ولی در عوض تمام پایه هایی را که در آن کار گذارده اید، در خود فرو می برد، بنا بر این باید این فکر را بیرون کرد که ایرانیان را مسیحی نمود.»(۱)

مقایسه میان اهل الحق و بهائیت

گوبینو زمانی در ایران می زیست که آغاز نزاع میان بابیان و بهائیان بود و سه سال از جریان قتل عام بیست و هشت نفر سران بابیه به وسیله ناصرالدین شاه گذشته بود. گوبینو همچون ادوارد براون این امر را دلیل بر پایداری و استقامت سران این فرقه در برابر حکومت قاجار تلقی می کرد، به همین جهت، هر دوی آن وقایع نویسان تاریخ ایران، در صدد شناخت بیشتر اندیشه های فرقه بابیت و بهائیت می شوند. البته زمانی که گوبینو کتاب سه سال در ایران را می نوشت، هنوز ادعاهای بهائیان از جمله ادعای مهدویت حسینعلی بهاء آشکار نشده بود، از اینرو در کتابش به این امر اشاره نمی کند.

وی در شناخت افکار بهائیت، آن را با فرقه اهل الحق مطابقت می دهد. وی در باره افکار و باورهای اهل الحق، بیان می دارد که آنان جماعتی هستند، ظاهراً مسلمان که باطناً هیچ اعتقادی به مبانی و مبادی اسلام ندارند، مسلمانان را دشمن

۱- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، صص ۸۷ – ۸۶.

می دارند و به مسجد قدم نمی نهند. آنان بر خلاف مسلمانان عقیده به پاکی و پلیدی ندارند و همه چیز حتی سگ و خوک را پاک می دانند، شراب می نوشند و از نظر آنها معاشرت زنانشان با مردان بیگانه اشکال ندارد. سپس گوبینو اضافه می کند که مدتی است، در جنوب ایران مذهب جدیدی بروز نموده است که آن را اهل المعرفت یا اهل الطریقت و یا بهائی می خوانند:

«مدت کمی است که در صفحات جنوب ایران مذهب جدیدی بروز کرده که پیروان آن به اسامی مختلف خود را اهل المعرفت و یا اهل الطریقت می خوانند و مردم آنان را به نام بهائی معروف نموده اند»(۱)

به نظر گوبینو عقاید بهائیان بسیار شبیه اهل الحق است و حتی بهائیت را شعبه جدیدی از این مذهب می داند:

«من تصور می کنم که (بهائیت) شعبه جدیدی از مذهب اهل الحق است، زیرا از لحاظ عدم تمایز بین پاکی و پلیدی و تساوی افراد بشر و عدم تمایز افراد از لحاظ مومن و کافر بودن کاملاً شبیه به عقیده اهل الحق می باشد. این جماعت هم برای زوجات خود قائل به آزادی هستند و اگر زن های آن ها چادر به سر می کنند برای روپوشیدن از مسلمانان است و به طوری که می گویند در مجالس خودشان بدون حجاب می باشند.»(۲)

گوبینو در شباهت میان اهل الحق با بهائیان می گوید، بهائیان نیز نظیر طایفه اهل الحق به مساجد نمی روند و در مجالس خصوصی و دور از چشم اغیار به زن های خود اجازه می دهند که با مرد های بیگانه معاشرت نیز داشته باشند و سرانجام نتیجه می گیرد:

«حاصل این است که من در اصول عقیده، تفاوتی بین بهائی ها و اهل الحق ندیدم، این است که تصور می کنم مذهب بهائی یک شعبه از مذهب اهل الحق باشد»(۳)

۱- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۸۹.
۲- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ۸۹.
۳- کنت دو گوبینو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، انتشارات فرخی، تهران، بی تا، ص ۹۰.

به هر ترتیب تجربیات و شرح وقایع مذاهب ایرانی در عصر قاجار که به وسیله گوبینو در کتاب (سه سال در ایران) نقل شده برای پژوهش پیرامون وضعیت سیاسی, فرهنگی این مذاهب از جمله بابیت و بهائیت, بسیار مفید و ارزشمند است. وی نکتههایی را در باره شباهتهای این فرقهها, چون شباهت میان اهلالحق و بهائیت ذکر میکند که میتواند برای پژوهشگران در عرصه مهدویت, موضوعی تازه و قابل تامل باشد و بیانگر تاثیرپذیری کلامی فرقه ها از یکدیگر است.

ص:۱۷۰

فصل نهم: دیدگاه همیلتون گیب درباره شیعه و مهدویت

اشاره

- مقدمه.

- تالیفات همیلتون گیب..

- اندیشه های همیلتون گیب در باره اسلام.

- دیدگاه همیلتون گیب در باره امامت از منظر شیعه

- سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب..

ص:۱۷۱

مقدمه

همیلتون الکساندر روسکین گیب(۱) (۱۹۷۵ _ ۱۸۹۵) از اسلام شناسان بزرگ غربی است که در سال ۱۸۹۵م /۱۲۷۳ ش، از پدر و مادری اسکاتلندی که در مصر سکونت داشتند به دنیا آمد. دو ساله بود که پدر وی وفات یافت و تحت سرپرستی مادرش قرار گرفت، در پنج سالگی برای تحصیل از مصر به اسکاتلند عزیمت نمود، اما گویی ولادت در سرزمین اسلامی و دلبردگی های دوره کودکی، او را علاقه مند به فرهنگ اسلامی و ادبیات عرب نمود، به طوری که این علاقه دوره کودکی سرنوشت علمی و پژوهشی او را رقم زد و او تا پایان عمر به تحقیق و مطالعه در باره ادبیات عرب، تاریخ و تمدن اسلامی و اسلام شناسی پرداخت و در این زمینه ها دست به تألیف زد.

رشته تحصیلی او عبارت بود از زبان های لاتینی و یونانی قدیم ولی در زبان های فرانسوی، آلمانی و علوم طبیعی نیز آموزش کامل یافت. در سال ۱۹۱۲، وارد دانشگاه ادینبرا شد و در سال اول در رشته زبان های سامی یعنی عبری و عربی و آرامی به تحصیل پرداخت. وی علاقه فراوانی به زبان عربی داشت و در سال ۱۹۱۹ در دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه لندن وارد دوره فوق لیسانس عربی شد. در سال ۱۹۲۱ به سمت مدرسی منصوب شد و به عنوان استادیار،

۱- . Hamilton A. R. Gibb.

همکار توماس آرنولد،(۱) خاور شناس معروف گردید و پس از مرگ آرنولد، کرسی عربی به او تفویض گردید. از جمله فعالیت های علمی و پژوهشی وی می توان به ویراستاری دائره المعارف اسلام، استادی زبان عربی در دانشگاه های آکسفورد، لندن، هاروارد و ریاست مرکز مطالعات خاور میانه دانشگاه هاروارد اشاره نمود. همیلتون گیب به جهت فعالیت های علمیش از دولت انگلیس لقب «سر» و از فرانسه نشان «لژیون دونور» گرفت. یکی از همکاران وی استاد ویلیام ر. پولک درباره وی می گوید:

«من بر آنم که گیب را باید آخرین و بزرگترین شرق شناس راستین شمرد».(۲)

تالیفات همیلتون گیب

گیب دارای آثار متعددی پیرامون تمدن و فرهنگ اسلامی است که پاره ای از آنها به فارسی نیز ترجمه شده است، از جمله این آثار عبارتند از:

۱ _ اسلام بررسی تاریخی (لندن، ۱۹۴۵، این کتاب به فارسی ترجمه شده است).(۳)

۲ _ مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام (این کتاب به فارسی ترجمه شده است).(۴)

۳ _ درآمدی بر ادبیات عرب (۱۹۲۶، این اثر به فارسی ترجمه شده است).(۵)

۴ _ ادبیات شرح حال نویسی (این اثر مقاله ای از مجموعه مقالات کتاب تاریخنگاری در اسلام است که به فارسی ترجمه شده است).(۶)

۱- Thomas Arnold.

۲- اسلام بررسی تاریخی، ص ۱۲.

۳- همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷.

۴- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، انتشارات دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱.

۵- همیلتون گیب، درآمدی بر ادبیات عرب، یعقوب آژند، امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۲.

۶- همیلتون گیب و دیگران، تاریخنگاری در اسلام، یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، س ۱۳۶۱.

۵ _ تطور تاریخنگاری در اسلام (این اثر نیز مقاله ای از کتاب تاریخنگاری در اسلام است که به فارسی ترجمه شده است)(۱)

۶ _ فتوحات اعراب در آسیای میانه (۱۹۲۳).

۷ _ وقایع نامه جنگ های صلیبی (لندن، ۱۹۳۲).

۸ _ گرایش های تازه در اسلام (شیکاگو، ۱۹۴۷).

۹ _ سفرنامه ابن بطوطه (۱۹۵۸، این کتاب به وسیله گیب، به زبان انگلیسی ترجمه و تصحیح شده است).

۱۰ _ مطالعاتی درباره تمدن اسلام (بوستون، ۱۹۶۲).(۲)

از جمله شاگردان همیلتون گیب در هاروارد سید حسین نصر است و کتاب اخیر او با عنوان «قلب اسلام» که پس از یازدهم سپتامبر نوشته شده است، به همان سبک و روش نوشته شده که کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» تالیف برجسته همیلتون گیب، نوشته شده است. نصر در این کتاب در باره استاد خود می گوید:

«در آغاز و انجام مطالعات مستشرقان درباره اسلام، این پیش فرض ناگفته نهفته بود که اسلام نه یک وحی بلکه تنها، پدیده ای است که عاملی انسانی، آن را در موقعیت تاریخی خاصی به وجود آورده است. در میان این گروه همسرایان، صدای کسانی نظیر لویی ماسینیون، اچ. ای. آر. گیب، هانری کربن، و به دنبال آنها نسلی جدیدتر از محققان همدلشان چون آن ماری شیمل، به راستی انگشت شمار است».(۳)

ص:۱۷۴

۱- همیلتون گیب و دیگران، تاریخنگاری در اسلام، یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، س ۱۳۶۱.

۲- در باره شرح حال و آثار همیلتون گیب به مقدمه کتاب: همیلتون گیب، اسلام بررسی تاریخی، صص ۱۳ — ۹ رجوع شودکه به وسیله مترجم آن آقای منوچهر امیری نوشته شده است، همچنین به کتاب نقد آثار خاورشناسان، تالیف مصطفی حسینی طباطبایی، صص ۱۴۰ — ۱۳۴، رجوع گردد. در باره تالیفات همیلتون گیب یادنامه ای انگلیسی نیزبا عنوان ذیل وجود دارد: George Makdisi, Ed. Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden, E. J. Brill, .

۳- سید حسین نصر، قلب اسلام، سید مصطفی شهر آیینی، ویراستار شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳، ص ۳.

در واقع سید حسین نصر در میان شرق شناسانی که با نگاهی منصفانه و با دلدادگی به تحقیق و پژوهش پرداخته اند، پژوهشگرانی همچون همیلتون گیب را در کنار بزرگانی همچون هانری کربن و آن ماری شیمل قرار می دهد که بیانگر اهمیتی است که این اسلام شناس غربی در نزد او داراست.

اندیشه های همیلتون گیب در باره اسلام

در میان تألیفات مذکور از همیلتون گیب، دو کتاب به اندیشه های شیعه و نگرش آن به امامت و مهدویت اشاره بیشتری دارد. از جمله آن دو کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» است که از مهمترین آثار گیب در زمینه اسلام شناسی است. از مقدمه نه چندان روشن همیلتون گیب در کتاب «اسلام، بررسی تاریخی» استنباط می گردد که دانشگاه آکسفورد تصمیم گرفته بود در زمینه اسلام، کتاب هایی را با عنوان «دین محمدی یا محمدیگری»،(۱) منتشر سازد.(۲) از جمله مولفان این سلسله آثار می توان به دیگر شرق شناس برجسته مارگولیوث اشاره نمود که او هم پیش از گیب، ذیل عنوان «اسلام» کتابی نوشته بود.

همیلتون گیب از جمله نویسندگان این سلسله آثار، نخستین بار ذیل عنوان اسلام یا محمدیت (سال ۱۹۱۱م / ۱۲۸۹ش) و بار دوم، پس از گذشت سی و پنج سال از چاپ نخست، با عنوان اسلام، بررسی تاریخی (۱۹۴۶م / ۱۳۲۴ ش)

ص:۱۷۵

۱- Mohammedanism.

۲- همیلتون گیب کاربرد لفظ Mohammedanism به معنای محمدیگری یا محمدیت را برای اسلام نادرست می داند و در کتاب خود می گوید: « مسلمانان امروزی از اصطلاحات محمدی Mohammedan و محمدیگری Mohammedanism بیزارند، زیرا این الفاظ از نظر آنان به معنی پرستش محمد است، همچنان که مسیحی و مسیحیت دلالت بر پرستش مسیح دارد. شاید امروز هیچ فرد آگاهی با عقیده نیاکان ما در قرون وسطی موافق نباشد که می پنداشتند ترکان و کافران ماحومت Mahomet (محمد) را به شکل بتی می پرستند؛ چه این اشتباهی است مضاعف، زیرا در نظر مسلمانان هر تصویر یا نماد (سمبل) بصری که با پرستش دینی مربوط باشد، کفر است. (اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۲).

این اثر را منتشر ساخت. همانطور که گیب در مقدمه اشاره می کند، او پس از چند دهه به جهت تحولات فکری و روحی حاصل از گذشت زمان، به تصحیح و تغییر مباحث کتاب می پردازد و در آن تغییراتی اساسی ایجاد می کند. گیب معتقد است، در برابر دو دسته از محققان، دسته نخست اندیشمندان مسلمانی که برای دفاع از حریم فکری و اعتقادی اسلام می کوشند و دسته دوم شرق شناسانی که با غرض ورزی و موضع برتر به اسلام خرده می گیرند، تلاش نموده تا با نگاهی منصفانه و همدلانه به توصیف اسلام، فرقه های اسلامی، شیوه ها و روش های موجود در تمدن اسلامی و وضعیت اسلام در دوره معاصر بپردازد.(۱) وی طبق نگرش بعضی از اندیشمندان، نسبت به دیگر شرق شناسان منصف تر است، اما به نظر می رسد او هم از لغزش ها مصون نمانده است.

دیدگاه همیلتون گیب درباره امامت از منظر شیعه

از نظر گیب، شیعیان برای امامان حق تفسیر سری قرآن (تأویل) را قائلند و معتقدند که معتبرترین مرجع اعتقادات شیعه، امامان می باشند. وی در توصیف شیعه می گوید:

«به تدریج این آیین (دکترین) امامت در قالب کلامی (علم کلام) معینی تبلور یافت. امامان به جهت صفات فوق طبیعی که دارا هستند، خوی و منشی فوق بشری حاصل می کنند».(۲)

۱- وی در این باره می گوید: «... نوشته های کسانی... که چشم دلشان را عقیده به اینکه اسلام مذهبی است، دون مرتبه مذهب خودشان، تیره و تار کرده است. اگر این نظر حاصل صدق و صفای مذهبی باشد، باز غالباً شایسته احترام است. این موضوع در باره نوشته های غالب مبلغان (میسیونرها) صادق است و این عین بی انصافی است که پیشرفت هایی را که در سالیان اخیر در میان مبلغان مسیحی حاصل شده است و در نتیجه آنان، بر خلاف سابق، به جای مطالعه خام و خشن اصول ظاهری، با همدردی و همدلی در عمق تجارب مذهبی مسلمانان فرو رفته اند، نادیده بگیریم. با اینهمه، عامل پیشداوری در طرز تفکر ایشان نسبت به اسلام امری است ذاتی که در ارزیابی هر یک از نوشته های ایشان باید آن را به حساب آوریم». (اسلام، بررسی تاریخی، صص ۱۷ – ۱۶).

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۱.

او این فکر را تحت تـاثیر حکمت هـای کهن بـابلی می دانـد، مبنی بر اینکه نور الهی در وجود ائمه تجسم یافته است. گیب در توضیح تفکر شیعه، به شیعه غالی و افراطی نظر دارد و با توجه به نگرش آنان شیعه را تفسیر می کند. وی می گوید:

«این مطلب (نگرش شـیعه در باره امام) مطابق فلسـفه نور از حکمت های کهن بابلی به وسیله آیینی بیان می شود که به موجب آن نور الهی در وجود ائمه تجسم یـافته است... برخی از فرقه هـای شـیعه چنـدان مبالغه کردنـد که علی و امامان پس از وی را تجسم خود خدا دانستند»(۱)

از نظر گیب عمده احادیث در باره فرقه های مختلف سده های اول و دوم را می توان در مجموعه های حدیثی ای که از اعتبار و شـهرت کمتری برخوردار هستند، یافت. بنا به نظر او روش های حدیث شناسی نخستین حدیث شناسان، این امکان را به آنها داده تـا غـالب احـادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام احادیث قرن دوم را، به ویژه آن دسـته از احادیث که در باره اعتقادات شـیعه، سخنان حاکمان بنی عباس و پیشگویی های عصر ظهور است، مردود اعلام کند. او در این باره می گوید:

«قسـمت عمـده احـادیث مربوط به فرقه های مختلف سـده های اول و دوم را فقط می توان در مجموعه هایی که کمتر اعتبار و اشـتهار دارنـد، سـراغ کرد. قضاوت ها و ضابطه های نخستین محـدثان... توانسـته است، غالب احادیث تبلیغاتی قرن اول و تمام حـدیث های مربوط به سده دوم را نظیر آنهایی که موید عقاید شـیعه یا دعاوی بنی عباس یا پیشـگویی درباره ظهور مهدی(۲) علیه السلام است، طرد کند».(۳)

وی معتقد است آثار و منابع شیعه در قرن دوم تدوین یافته است و در این باره می گوید:

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۱.

۲- به نظر می رسد،همیلتون گیب در باره ضـعیف بودن احادیث پیرامون علائم و پیشگویی های عصر ظهور همچون بعضی از بزرگان اهل سـنت سـخن گفته است. به عنوان مثال احمدبن حنبل در این باره می گوید: در سه مورد احادیث ضعیف فراوانی می توان یافت، ثواب سوره های قرآن، مغازی (جنگ ها) پیامبر و پیشگویی های ظهور.

۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۰۴.

«شیعه در سده بعدی کتب و مراجع خاص خود را فراهم آوردند و به رد احادیث سنیان پرداختند و تنها صحت احادیث مروی از علی علیه السلام و ائمه علیهم السلام را اعلام کردند».(۱)

همچنین در توضیح و تعریف شیعه امامیه می گوید:

«اکثریت شیعه یا فرقه امامیه که اکنون مذهب رسمی ایران است و پیروانش در هندوستان و عراق و سوریه سکونت دارند، قائل به دوازده امام انـد که آخرین ایشان محمـد المنتظر (مورد انتظار) در حـدود سال ۸۷۳ م / ۲۶۰ ه. ق غـایب شـد و هنوز منتظر ظهور وی اند».(۲)

وی این نظر را که بعضی معتقدند ایران وطن اصلی تشیع است، قبول ندارد و معتقد است زرتشتیانی که در ابتدا اسلام آوردند، نخست مذهب تسنن را پذیرفتند و به مذهب شیعه گرایش نداشتند. وی در این باره می گوید:

«این نظری که هنوز زیاده رایج است و به موجب آن ایران وطن اصلی تشیع است، پاک بی بنیاد است و این نکته توجه کردنی است که زرتشتیانی که اسلام می آوردند به طور کلی پیرو مذهب تسنن بودند نه تشیع».(۳)

وی میان تفکر شـیعه و مذاهب ایران باسـتان همچون مذهب مانی و به طور کل عرفان شـرقی قبل از مسیح (گنوسی) همخوانی قائـل است و معتقـد است، انـدیشه هـای مـذهب شـیعه تحت ویژگی هـای تفکر گنوسـی قرار داشـته است. وی در این باره می گوید:

«صـفات امامان به اصـطلاح گنوسـی به آل رسول از طریق علی علیه السـلام و فاطمه علیها السلام دختر پیامبر انتقال یافته بود و اعتقادات گنوسی به عنوان قانون اساسی مذهبی فرقه شیعه اختیار شده بود»(۴)

همچنین گیب در بخش تصوف، آنگـاه که در بـاره صوفیـان زاهـد، سـخن می گویـد، دربـاره طبقه ای از صوفیان، معروف به واعظان که مبلغان راستین اسلام

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۰۵.
۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۲.
۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۰.
۴- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۲.

به شـمار می رفتنـد، سـخن می گویـد. وی خاطر نشان می کند که واعظان به عنوان مبلغ و قصاص (قصه گویان) به بیان افسانه های باسـتانی تازیان، نصـرانیان، زرتشتیان و بودائیان می پرداختند و این داسـتان ها را از انجیل، تورات و به ویژه از مسیحیت و آیین گنوسـی اقتباس می نمودنـد و سـپس این داسـتان ها را در قالب اسـلامی می ریختنـد. گیب معتقد است، این قصه گویان میان عقیـده مسـیحیان درباره ظهور دوم مسـیح با اعتقاد به ظهور امام مهـدی علیه السـلام پیونـد ایجاد می نمودنـد و به صورت داستان برای مردم نقل می کردند. او در این باره می گوید:

«آنـان (قصه گویـان) اذهـان شـنوندگان خود را بـا موادی مـأخوذ از منابع نامتجانس و ناجور می انباشـتند، همچون افسانه های باسـتانی تازیـان و نصـرانیان و زرتشتیـان، حتی داسـتان هـای بودائیان و همچنین موادی برگرفته از اناجیل و هاگانای یهود و از فرهنگ و افسانه ها... و اینها را در شـکل و قالب مواعظ و تفاسیر قرآنی عرضه می کردند در میان این انبوه مواد، دو منبع یعنی مسـیحیت و آئین گنوسـی بیش از همه خودنمایی می کنند اما سـهم این دو را در یک قالب اسلامی می ریختند... در میان این پیونـد های مهمی که به شـجره اسـلام زده انـد، تبدیل شـکل عقیدتی ظهور دوم مسـیح است به صورت اعتقاد به ظهور مهدی (کسی که به راه راست هدایت شده) که حضرتش به مدد انقلابی الهی، پیروزی نهایی را نصیب اسلام خواهد کرد.»

البته به نظر می رسـد سـخنان گیب یا مترجم در اینجا بسـیار مبهم و دو پهلو است، زیرا مشـخص نیست که آیا گیب در صـدد اثبـات این امر است که اصـل اعتقـاد به مهـدویت در میـان مسـلمانان از اعتقـادات مسـیحیان ناشـی شـده است و مسـلمانان این موضوع را از مسـیحیت اقتباس نموده اند یا اینکه منظور اینست که قصه گویان این داستان ها را با یکدیگر می آمیختند و میان داسـتان های موجود در ادیان با مضامین اسـلامی، گره زده و قرینه سازی می نمودنـد. البته سـخنان بعدی او تا حدی حاکی از این است که وی با نظر اول موافق است و بر این باور است که مسلمانان یا متصوفه این اعتقادات را از مسیحیان اخذ نموده اند، زیرا او در ادامه

می گویـد، تفکر مسـلمانان در باره حضـرت محمـد(ص) و احترامی که برای او قائل بودنـد، تحت تاثیر انـدیشه های نصـرانیان درباره حضرت عیسی علیه السلام قرار گرفته است. بنا به نظر او:

«در رأس تکریم و تعظیمی که مومنان برای شخصیت محمد(ص) قائل بودند، پاره ای از اندیشه های نصرانی مربوط به شخص عیسی قرار گرفت، بسیاری از معجزه ها و سخنان مذکور در انجیل های چهارگانه و افسانه هایی که کلیسای شرقی هاله ای از آنها بر گرد شخصیت بنیانگذار دین رسم کرده بود به حضرت محمد(ص) انتقال یافت».(۱)

وی همچنین می افزایـد که تصوف آغازین به وسـیله شیعه به وجود آمـده و شـیعه را دلیل به وجود آمدن تصوف می داند. او اعتقاد اولیای تصوف مبنی بر اتصالشان به پیامبر(ص) و علی علیه السلام را دلیل بر این همبستگی می داند و بیان می دارد:

«دربـاره روابـط صوفیه با شـیعه نشانه های قوی در دست داریم که ارتباط اصـلی آنها را با تشـیع آغازین نشان می دهـد. هم با توجه به این حقیقت که سلسله معنوی اولیای تصوف به قدیمترین شخصیت های شیعه نظیر سلمان فارسی منتهی می شود و هم از جهت اینکه این سلسله ها از سلمان به امام علی علیه السلام و خود پیغمبر اکرم(ص) متصل می گردد».(۲)

گیب میـان دانش گنوسـی و درک معنـوی و بـاطنی در تصوف همخوانی ایجـاد می کنـد و معتقـد است، مـذهب گنوسـی نیز همچون تصوف که دانش معنوی را از پیامبر اکرم(ص) و علی علیه السلام اقتباس نموده اند، به دانش سری قائل هستند.

«دانش گنوســی یـا درک اسـرار معنـوی مخصـوص بـه فلاـن سلسـله تصـوف مسـتقیماً از آن دانش سـری نشـات می گیرد که پیغمبر(ص) به علی علیه السلام فاش کرده است».(۳)

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۴۸.

۲- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۷۵.

۳- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۱۷۵.

همیلتون گیب شیعه آغازین را دلیل به وجود آمدن تصوف می داند، در حالی که نگاهی به عصر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام و مخالفت آن امامان با روحیه تصوف گرایی حاکی از این است که مذهب شیعه اولیه، نمی توانسته عامل تحقق یابی تصوف باشد. با توجه به اینکه حاکمان بنی عباس می خواستند در برابر عقاید اسلامی و روحیه ظلم ستیزی و حساسیت سیاسی علویان یا شیعیان جایگزینی بیابند، در عقاید به سوی ترجمه آثار فلسفی یونان پیش رفتند و در عرصه سیاسی نیز به تایید و ترویج روحیه انزوا طلبانه و درون گرایانه تصوف پرداختند و آن را در راستای سیاست های خود می دیدند. از طرف دیگر علاوه بر اینکه روحیه عرفانی تا حدی برخواسته از عوامل روان شناختی و برگرفته از عناصر درون دینی است، اما وجود پاره ای از عوامل تاریخی و محیطی نیز در این امر بی دخالت نبوده است، از جمله اینکه همجواری میان تمدن اسلامی با تمدن های ایران و هند و تعامل میان مسلمانان با پیروان مذاهب هندویی، بودایی، گنوسی، مسیحی و امثال آن می توانسته در تاثیر پذیری تصوف از رویکرد عرفانی این مذاهب دخیل بوده باشد.

بنا بر این با وجود آنکه می توان برای آغاز پیدایش تصوف دلایل روان شناختی، سیاسی، تاریخی و حتی مویدات دینی جست، اما از سیره و رویه آن دسته از امامان شیعه که در عصر حاکمان بنی عباس می زیستند، نمی توان بر این امر تاییدی یافت، بلکه امامان با آن مخالفت ورزیده و در سخنانشان تصوف را نفی نموده اند. وجود پاره ای از سخنان حکمی و معنوی در سخنان پیشوایان دینی، نمی تواند دلیل بر تاسیس تصوف، به عنوان یک نهاد و طبقه اجتماعی به وسیله آن امامان باشد، به علاوه که ادعای سلسله های صوفیه در متصل نمودن خود به

بعضـی از شاگردان پیشوایان شـیعه، همچون کمیل بن زیاد، معروف کرخی و امثال آن، صـرفاً نوعی گمانه زنی و ادعا است و نمی توانـد دلیـل بر تاییـد تصوف از جانب امامان تلقی گردد. به نظر می رسـد قرابت و شـباهت میان سـخنان معنوی و حکمی امامان با تصوف، بزرگترین عامل این برداشت گردیده است، به طوری که پاره ای از اندیشـمندان و مورخان همچون مصطفی شیبی و یا همیلتون گیب پیشوایان شیعه را موسس تصوف تلقی نموده اند، حال آنکه میان اخلاق و حکمت شیعی که پیشوایان شیعه مروج آن بوده اند با تصوف – در روش و غایت – فاصله زیادی وجود دارد.

گیب در بخش پایانی کتاب، قسـمتی را با عنوان «اسـلام در جهان نو» بیان می کنـد و در آن به بعضـی از رخـدادهای مـذهبی معاصـر، جریانـات روشـنفکری و توصـیف فرقه هـایی که در قرن نوزدهم تأسـیس شـده انـد، می پردازد. از جمله اینکه به فرقه شیخیه اشاره می کند و آن را فرقه ای به وجود آمده از بطن شـیعه می داند. او به اشتباه موسس آن را سید علی محمد باب می خواند و در بیان اینکه چرا علی محمد باب، خود را باب خواند، به نادرستی می گوید:

«وی خود را به نام رمزی (باب) (در، دروازه) می خواند بنا به این ادعا که حقیقت الهی به توسط این (در) شناخته شده است و پس از طغیان پیروانش وی به سال ۱۸۵۰ / ۱۲۶۶ ه. ق اعدام شد».(۱)

سپس گیب به دو شاخه از فرقه هایی که پس از فرقه بابیه انشعاب یافتند، از جمله فرقه بهائیت، اشاره می کند و در این باره می گوید:

«فرقه بابیه پس از مرگ باب به دو شاخه تقسـیم شـد. اکثریت بابی ها از مریـد او میرزا حسـینعلی معروف به بهاء الله (۱۸۱۷ _ ۱۸۹۲ / ۱۲۳۳ _ ۱۳۱۰ ه . ق) پیروی کردند که آن را به نام خود نسبت داد و بهائیت خواند. بهائیت

ص:۱۸۲

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۰۶.

که اکنون قطعاً خارج از مرز اسلام قرار دارد، کامیابی های مختصری در ایران و ایالات متحده داشته است و مرکز آن در حیفا واقع در فلسطین است.»(۱)

سیاست و مهدویت در تفکر همیلتون گیب

دومین کتاب مهم همیلتون گیب در باره اسلام، کتاب «مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام» است. این کتاب در باره نگرش سیاسی اسلام، تفاوتش با نگرش مسیحیان و آراء شیعه و سنی در باره مسئله خلافت و حکومت سخن می گوید. از آنجایی که در بخش هایی از این کتاب پیرامون نگرش سیاسی شیعه و وظیفه مردم در امر حکومت در عصر غیبت امام عصر علیه السلام سخن گفته شده است، کتابی بسیار مفید و حائز اهمیت است که خواندن آن را به کسانی که در عرصه تئوری های حکومت دینی و نگرش فریقین پیرامون نظریه های سیاسی، پژوهش می کنند، توصیه می کنیم.

وی در ابتدای کتاب بیان می کند که نسبت دین و سیاست در اسلام با نسبت آن دو در مسیحیت متفاوت است، به طوری که نباید این دو دین را در عرصه نظریه های سیاسی با یکدیگر سنجید. وی در این باره استدلال می کند که دین مسیحیت در زمانی که تأسیس گردید، در درون و متن یک نظام و حکومت سیاسی تجلی نمود اما اسلام زمانی که تأسیس شد، سازمان سیاسی را هم بنیان گذارد و خود تشکیل دهنده یک حکومت سیاسی نیز بود. او در این باره به ریشه شناسی کلمه ملت(۲) می پردازد و می گوید، کلمه ملت در غرب به معنای مردم است، زیرا آنچه که در غرب اهمیت دارد ملت و قراردادهای اجتماعی است،

۱- اسلام، بررسی تاریخی، ص ۲۰۶.

۲- nation .

درحالی که کلمه ملت در فرهنگ اسلامی به معنای دین و آیین است زیرا آنچه که مردم و جامعه را در فرهنگ اسلامی با یکدیگر مرتبط ساخته و اهمیت دارد آیین و شریعت است و مسلمانان در برابر کلمه ملت به معنای مردم از کلمه قوم استفاده می کنند. وی حتی اختلاف عقاید را در صدر اسلام مبتنی بر ریشه های سیاسی می داند و در این باره چنین می گوید:

«اسلام در دنیایی که خود سازمان سیاسی اش را پایه گذاری کرده است، نشو و نما نموده است، اختلاف عقاید در اوایل اسلام، جنبه های سیاسی داشته است، نه جنبه ی مذهبی. همگامی مردم مسلمان و مساعدت با سران سیاسی خود با قبول الزاماتی جهت توسعه ی حکومت سیاسی در آن طرف مرزهای اسلام و در اثر اختلافاتی که با دنیای بیرون از خود دیده، دامنه ی بیشتری یافته است... سده های نخستین اسلام پر است از اختلافات ناشی از این مسائل و برخورد سنت های مختلف اجتماعی و سیاسی و اقتصادی با حقایق مسلم و مسائل ثابت و تغییرناپذیر اسلامی».(۱)

گیب معتقد است در اسلام تئوری سیاسی مطرح نشده است، به علاوه در هیچیک از دو مذهب، اعم از اهل سنت و شیعه، توصیه به مخالفت با حاکمان وقت نشده است. وی در تحلیل این مسئله معتقد است، سنی مذهبان فاصله میان مردم با حکومت را از راه تسامح و بلکه اطاعت از حاکمان پر می کنند و از دیدگاه آنان، حاکمان حافظ منافع مردم، به وجود آورنده امنیت و مجری احکام دینی هستند، اما شیعه نیز به جهت اینکه حکومت را متعلق به امام معصوم می داند، از اینرو در عصر غیبت حضرت ولی عصر علیه السلام، به تبعیت از حکومت های وقت، سازگاری و عدم مخالفت با حاکمان را توصیه می کند. طبق نظر او با وجود دو تفکر و مبنای متفاوت اعتقادی در شیعه و سنی، اما نتیجه این دو فکر که

۱- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۲۸ – ۲۷.

همان اطاعت و پیروی از حکومت وقت است، یکسان به نظر می رسد. وی در این باره می گوید:

«این شکاف میان دولت و مردم، از طرف سنی مذهبان از راه مسامحه و چشم پوشی مشروطی که در خلال تاریخ صورت گرفته، پر شده است و از طرف مردم شیعه از راه تبعیت از حکومت های وقت تا ظهور مهدی علیه السلام موعود پر شده است، ولی در عمل هر دو فرقه به یک نتیجه رسیده اند، وظیفه اصلی دولت معلوم و روشن است، حفظ و نگهداری سرزمین اسلامی و حمایت دستگاه های مذهبی جامعه و احترام اصول کلی اعمال و رفتار مسلمانان و اینکه هیچ مجازات و تحمیلات بیش از آنچه برای سیاست و حکومت خود ضروری می داند، بر مردم تحمیل نکند.»(۱)

گیب در بیان نظریه سیاسی فریقین معتقد است، بنا به نظر اهل سنت و شیعه ــ در عصر غیبت ــ وظیفه عرفی مردم اطاعت است و وظیفه شرعی آنها این است که کارهای خویش را به درستی انجام دهند، از حاکمان اطاعت کنند و با آنها مخالفت نورزند، مگر اینکه دین مردم در خطر باشد که در این صورت می توانند با رهبری مخصوص، در برابر حاکم بایستند،(۲) همانطور که حاکمان نیز باید به امور و تکالیف دینی احترام بگذارند.

از نظر او فرق مسلمانان و مسیحیان این است که در جوامع غربی و مسیحی، ارتباط و همبستگی مسیحیان با یکدیگر بر اساس قراردادهای اجتماعی و پیمان های عرفی است که با یکدیگر توافق نموده اند، اما همبستگی مسلمان ها، همبستگی طبیعی، طایفگی و خانوادگی بوده است، به علاوه در جوامع مسیحی

۱- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۳۸ – ۳۷.
۲- وی در این باره می گوید: « همه مقامات قضایی و مدنی از طبقه حاکمه منشعب شده و به میل آن ها تغییر و تبدیل پیدا می کنند. وظیفه عرفی مردم اطاعت است و وظیفه شرعی آن ها را ملزم می کند که در محیط کار خود درستی و صحت عمل را در نظر داشته باشند و فقط هنگامیکه دین مردم در خطر باشد، می توانند به رهبری مخصوصی متوسل به زور شوند.» (دین و سیاست در اسلام و مسیحیت، ص ۳۸).

چون میان سیاست و دین فاصله وجود دارد، از اینرو گاه در یک کشور غربی، در چند منطقه از یک کشور، بر حسب قرارداد ممکن است، چند حکم و قانون متفاوت وجود داشته باشد، به عنوان مثال در یک منطقه طلاق جایز باشد و در منطقه دیگر ممنوع باشد، اما به جهت اینکه مسلمانان تابع شریعت و قوانین اسلامی هستند و طلاق در اسلام ممنوع اعلام شده است، از اینرو بر خلاف یک کشور غربی، امکان ندارد که در یک منطقه اسلامی، طلاق ممنوع و در منطقه دیگر مجاز باشد، بلکه در همه جای کشور اسلامی، احکام و قوانین از وحدت و یکسانی برخوردار است.

او در توضیح نظر بعضی از اندیشمندان اسلامی معتقد است، تفکر اسلامی بسیار نزدیک به یک سازمان و حکومت دمکراتیک است که مردم باید به وظایف و تکالیف فردی و اجتماعی خود جامه عمل بپوشانند و حاکمان هم حقوق توده مردم را ایفا کنند. او در بخش هفتم از کتاب اینچنین می گوید:

«قوانین اسلامی، روابط حکام و مردم را تابع اصول کلی و عمومی رفتار و اعمال اجتماعی همه مسلمانان قرار داده است هم چنانکه تعهدات مالیاتی مردم را نسبت به دولت تحت قوانین و مقررات صدقات می شناسد، خارج از این تعریفات کلی، در اسلام هیچگونه نظریه ی سیاسی، یعنی هیچگونه بحثی در مورد وسائل و اسبابی که آرمان ها و هدف های اسلامی را تأمین کند، نشده است».(۱)

گیب معتقد است، هیچگاه در تفکر اسلامی به مردم توصیه نشده است که در فعالیت های سیاسی و حکومتی شرکت فعال داشته باشند، بلکه پاره ای از رهبران مذهبی اگر هم گاهی در طول تاریخ وارد عرصه سیاست شده اند، با تردید

۱- همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۳۷ – ۳۶.

و دو دلی این کـار را انجام داده انـد.(۱)از نظر او دلیـل کنار آمـدن عالمان مـذهبی با حاکمان صـرفاً حفظ منافع دین است، و رهبران مـذهبی چون خطر وحـدت میان مـذهب با حکومت های سیاسـی را می دانسـتند، از اینرو برای حفظ کیان دین ارتباط خود را با سیاست کم کردند.(۲)

در تحلیل سـخنان مـذکور، لازم به ذکر است که دیدگاه سیاسـی فریقین، ریشه در دیدگاه کلامی آنها دارد که همیلتون گیب در بعضی از موارد بدون توجه به این اختلاف کلامی، میان رویه و شیوه سیاسی شیعه و اهل سنت یکسان به داوری می پردازد و میـان آن دو مـذهب تفکیـک نمی کنـد. بنـا به تفکر کلاـمی اهـل سـنت اعتقاد بر این است که پس از وفات نبی اکرم(ص) جـامعه اسـلامی وارد دوره حکومت دینی شـده و پس از پیـامبر کسـی برخوردار از مشـروعیت آسـمانی، حق جعـل شـریعت و منصب نبوی نیست، از اینرو جانشـینی پیامبر را نوعی زعامت و خلافت سیاسـی صـرف می دانند. این نگرش کلامی در عرصـه فلسـفه سیاسـی تا به امروز متداول ترین و رایج ترین نظریه در میان عالمان دینی اهل سـنت تلقی می گردد، از اینرو اهل سـنت اطـاعت از حکومت سیاسـی وقت را لازم می بیننـد و حق مشـروعیت را برای حاکمان قائل هسـتند، اما شـیعه به جهت اعتقاد به ظهور امام معصوم و عدم مشروعیت برای حاکمان در عصر غیبت، اگر هم نسبت به

۱- وی می گوید: « در تاریخ هیچگاه از افراد مردم یا سازمان های متشـکلی از مردم، خواسته نشده است که در مسئولیت های سیاسـی حکومت شـرکت موثر داشـته باشند. حتی پاره ای از رهبران مذهبی، چنانکه دیده شده است، خواه ناخواه و با شک و تردید، عملاً وارد امور سیاسی شده اند»(همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، ص ۳۸).

۲- وی می گوید: « رهبران مذهبی بزودی خطر یکی شدن مذهب و حکومت های سیاسی را دریافتند. با احساس ضرورتی که در حفظ فضائل و معیارهای مذهبی اسـلام داشـتند، نتایج سیاسی امور را کنار گذارده، ارتباط خود را با سیاست کم کرده و به جای آنکه برای هدفی که به آن دسترسی نیست، بکوشند، آن هدفی که تازه اگر به آن دسترسی هم باشد، به هر صورت یک امپراطوری نیمه اسـلامی جهانی خواهد بود، همه ی سـعی خود را در این بکار بردند که در جامعه اسـلامی یک شـعور مذهبی مشترکی را توسعه دهند» (همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، صص ۲۸ – ۲۹).

حاکمان نرمش نشان می دادند از روی اضطرار و شرایط دوران بوده است و از نظر آنان حکومت صرفاً متعلق به پیشوایان دینی و آسمانی است. اما به نظر می رسد سخنان همیلتون گیب در پاره ای از موارد، بر اساس تفکر اهل سنت بیان شده و تفاوت نگرش سیاسی اهل سنت با اندیشه سیاسی شیعه را مورد توجه قرار نداده است.

عالمان شیعه به جهت اعتقاد به مسأله امامت و اینکه امامت را یک منصب آسمانی و اعطایی (منصوص) می دانند، درباره خلافت پس از پیامبر نگرش دیگری را اتخاذ نموده اند. از دیدگاه شیعه امامیه، امامان دوازده گانه یکی پس از دیگری بنا به حق امامتی که خداوند به آنها اعطا نموده، دارای حق خلافت می باشند و آنان شایسته ترین افراد برای خلافت می باشند، از اینرو چون پس از غیبت امام مهدی علیه السلام در انتظار ظهور وی هستند، حق خلافت و رهبری سیاسی را برایش محفوظ می دانند. این اعتقاد کلامی در میان عالمان شیعه موجب شد تا این پرسش در میان آن ها مطرح شود که در عصر غیبت امام مهدی علیه السلام، وضعیت حکومت و رهبری اجتماعی و سیاسی جامعه دینی چگونه خواهد بود؟ و چه کسانی در این امر دارای مشروعیت و حق حکومت هستند؟

با توجه به اینکه شیعیان پس از غیبت امام مهدی علیه السلام در انتظار ظهور ایشان بوده و خلافت و رهبری سیاسی را حق انحصاری ایشان می دانستند، به طور طبیعی در باره خلافت و زعامت سیاسی حاکمان در طی قرون نیز نظر مساعدی نداشته، حق حکومت را برای آنها عاریه ای و موقتی دانسته و مشروعیت دینی

برای آنان قائل نبوده انـد.(۱)به همین جهت شیعیانترجیح می دادنـد تـا در رابطه بـا حکومت های وقت، کـج دار و مریز رفتار کنند تا ظهور امام مهدی علیه السلام تحقق یابد و از طرف دیگر، عالمان دینی هم، چون این منصب را از آن امام می دانستند، ترجیـح می دادنـد تا در امر حکومت دخالت نکننـد، اگر هم گاهی به دربار و حکومت نزدیک می شدنـد صـرفاً به این جهت بود که بتواننـد از این راه به تصـحیح حاکمان، احقاق حق توده مردم و به حفظ کیان دین بپردازنـد که مطالعه عصـر صـفویه و قاجار خود موید این نگرش می باشد. مردم از حاکمان انتظار داشـتند تا به اجرای قوانین و احکام دین بپردازند و همچنین خود را ملزم به مخـالفت بـا حاکمـان نمی دیدنـد، به طوری که پـاره ای از عالمان شـیعه نیز حتی قیام بالسـیف و جنگ و ستیز برای دگرگونی حکومت وقت را برای خود مشروع نمی دانستند.

حق انحصـاری خلافت برای امام مهـدی علیه السـلام از دیـدگاه شـیعه و همچنین وجود بعضـی از روایات در منابع اهل سـنت، مبنی بر اینکه عدالت و حق در زمان امام مهدی علیه السلام ــ نوعی یا شخصی ــ پیاده خواهد شد، از مهمترین عواملی بود که موجب شـد در طول تاریـخ تمـدن اسـلامی، مدعیان دروغین مهدویت خود را مهدی موعود قلمداد نموده و از این عنوان سوء اسـتفاده کنند. در واقع بیشترین جنبش های سیاسـی در طول تاریخ فرهنگ اسـلامی با الهام از مسأله مهدویت شـکل گرفت. و بسـیاری از مخالفـان سیاسـی و انقلابی های مسـلمان که بر علیه حکومت وقت قیام می نمودنـد، به مسـئله مهـدویت توصل می جستند.

ص:۱۸۹

۱- وی می گوید: « اکثریت شـیعه یا فرقه امامیه که اکنون مذهب رسـمی ایران است و پیروانش در هندوستان و عراق و سوریه سکونت دارنـد، قائل به دوازده امام انـد که آخرین ایشان محمـد المنتظر (مورد انتظار) در حدود سال ۸۷۳ م / ۲۶۰ه. ق غایب شد و هنوز منتظر ظهور وی اند» (همیلتون گیب، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱، ص ۱۴۲).

بنابراین اگر این اعتقاد کلامی پـذیرفته شود که هیچ حکومتی تا زمان ظهور امام مهدی علیه السـلام دارای مشـروعیت نیست و از طرفی هیـچ انقلاب و جنبشـی هم غیر از قیام امام مهـدی علیه السـلام موفق و پیروز نمی گردد و جهان تا ظهور ایشان آباد و اصـلاح نمی گردد، این نتیجه را به دنبال خواهـد داشت که عنوان مهـدویت بهترین مفهوم دینی در میان مولفه های دینی برای قیام می باشـد. نگاهی به فرقه کیسانیه در کوفه، قیام محمـد احمـد سودانی در سودان، قیام محمـد (فرزنـد عبـدالله قحطانی) در مکه و تسخیر خانه کعبه توسط او (سال ۱۹۷۹م) و دیگر مدعیان مهدویت در طول تاریخ، تاییدی بر این نکته می باشد.

همین مسأله موجب شده تا بسـیاری از شـرق شناسان که در باره مهدویت سخن گفته اند و مقاله یا کتاب نوشته اند، میان علت مهـدویت گرایی و دلیل مهـدویت گرایی خلط کنند و آن دو را بیامیزند. بسـیاری از آنان معتقدند تفکر مهدویت گرایی بیشتر در بن بست های اجتماعی، ناامیـدی های سیاسـی، ناکامی ها، شـکست ها و در هنگام مخالفت با حکومت وقت مورد اسـتفاده قرار گرفته است و این امر ــ علت مهـدویت گرایی ــ را به جـای دلیـل حقـانیت مهـدویت و جایگاه آن در متون دینی ــ دلیل مهـدویت گرایی ــ نشاندنـد و نتیجه گرفتنـد که مهـدویت از جایگاه کلامی و صـدق دینی برخوردار نیست. در حالی که اگر مسأله مهـدویت گرایی از حقانیت دینی و منزلت و مقام قطعی در متون دینی ــ کتاب و سـنت ــ برخوردار نبود، تا این حـد از آن سوء اسـتفاده نمی گردیـد و عامل اغفال پاره ای از مومنان ساده دل نمی شد. این امر خود گویا است که مسأله مهدویت از موقعیت ویژه و خاصـی در منـابع دینی از جـانب فریقین برخوردار است که دسـتمایه بهره برداری عـده ای از مـدعیان گردیـده است. به تعبیر همیلتون گیب

ص:۱۹۰

چون اعتقاد بر این بود که جامعه آباد نمی شود مگر با ظهور مهدوی، از اینرو ادعای مهدویت ترویج شده است. بنا بر این شایسته است که میان علت مهدویت گرایی _ علت های تاریخی ادعای مهدویت _ که مورد استفاده بسیاری از شرق شناسان و دائره المعارف نویسان در تحلیل مهدویت قرار گرفته و میان دلیل مهدویت گرایی _ منزلت مهدویت در متون دینی _ آمیخته نشود و آنها را از یکدیگر تفکیک نماییم.

دلیل مهدویت گرایی را باید در روایات صحیح و سخنان معصومین و همچنین آیات قرآنی جست که در باره حکومت عادلانه و ایده آل سخن گفته اند، اما علت مهدویت گرایی ریشه در چند عامل مهم دارد:

۱ _ سودجویی و قدرت طلبی: این علت در میان مدعیان مهدویت به چشم می خورد، نگاهی به تاریخ زندگی مدعیان دروغین مهدویت گویای این است که نوعاً آنها افرادی جاه طلب بوده اند که از حقانیت متون دینی در زمینه حکومت جهانی مهدوی با تکیه بر باورها و احساسات پاک مردم استفاده نموده اند.

۲ _ جهل و نادانی: این علت مهدویت گرایی نوعاً متعلق به پیروان مدعیان مهدویت است که به جهت جهل، نادانی و سادگی بیش از حد، جذب ادعاهای مدعیان مهدویت شده اند و به ادعاهای آنان اعتماد نموده اند.

۳ _ یاس و ناامیدی: یاس از وضعیت موجود، سرکوب خواسته ها و امیال، به ستوه آمدن از وضعیت حاکمان و سختی شرایط زندگی، سومین علت مهدویت گرایی در طول تاریخ غیبت، بوده است. عوام و بسیاری از انسان های زجر کشیده به جهت خستگی از وضعیت موجود جامعه و از طرفی اعتقاد به این امر که سرانجام جامعه به وسیله یک مصلح آسمانی به اصلاح و عدالت خواهد

رسید، به جایی رسیدند که با کوچکترین ندای مدعیان مهدویت که خود را مبشر و دارای رسالت آسمانی می خواندند، جذب آنها شده و به آنان دل می دادند، به عنوان نمونه نگاهی به پیروان محمد احمد سودانی، مدعی مهدویت در سودان، و وضعیت نابسامان آن دوران خود موید این است که چگونه مردم به جهت نابسامانی ها، فقر، بیچارگی و ظلم حاکمان، به راحتی سوی مدعی مهدویت گرایش پیدا نموده و تا پای جان در کنار او ایستادند.

لازم به ذکر است، همیلتون گیب با وجود آنکه از جهت ادوار شرق شناسی متعلق به دوره چهارم است و در دوره ای می زیست که شیوه پدیدارشناسی میان شرق شناسان متعارف بوده است، لکن وی نیز همچون شرق شناسان قرن نوزدهم، نگاهی تاریخی به شیعه و مهدویت دارد و بسیاری از سخنان او در باره پیدایش افکار کلامی شیعه که آن را محصول جریانات اجتماعی و سیاسی قرن دوم می بیند و اندیشه شیعه را در باره امامت و مهدویت تحت تاثیر ادیان ایران باستان و عرفان شرقی می داند، قابل نقض است.

فصل دهم: دیدگاه آنه ماری شیمل درباره مهدویت

اشاره

ص:۱۹۳

مقدمه

خانم آنه ماری شیمل(۱) (۲۰۰۲ ـــ ۱۹۲۲م) از جمله برجسته ترین شرق شناسان و اسلام شناسان معاصر است که در زمینه اسلام شناسی، عرفان اسلامی، تاریخ ادیان، فرهنگ اسلامی، عرفان اسلامی، ادبیات و مولوی شناسی دارای آثار متعددی است. بعضی از محققان فهرست تالیفات او را به ۱۱۳ اثر تخمین زده اند که به زبان های آلمانی، انگلیسی، ترکی و فرانسه نوشته شده است. وی که به زبان های متعدد احاطه داشت، سال های زیادی را در سرزمین های اسلامی سپری نموده و با مطالعه و تحقیق، اطلاعات و آگاهی های زیادی را درباره فرهنگ، تمدن و آداب کشورهای اسلامی بدست آورد، به طوری که با خواندن آثار وی، حجم اطلاعات و آگاهی های گسترده وی در باره تمدن اسلامی هر خواننده مسلمانی را شگفت انگیز خواهد نمود. وی در هر زمینه ای از موضوعات اسلامی که مقاله و کتاب نوشته، خوانندگان اثر خود را سیراب نموده است و این امر در باره همه آثار او صادق است. وی به جهت کوشش های علمی و فرهنگی برنده جایزه صلح کتاب در سال ۱۹۹۵ فرانکفورت و بسیاری از جوایز بین المللی شده است و از جمله اسلام شناسانی است که برای ایراد سلسله سخنرانی های گیفورد(۲)

ص:۱۹۴

۱- Annemarie Schimmel .

۲- سخنرانی های گیفورد (Gifford Lectures) مجموعه سخنرانی هایی است که در سال ۱۸۸۹ میلادی به ابتکار لرد گیفورد کشیش اسکاتلندی، در دانشگاه ادینبورگ راه افتاد و در آن اندیشمندان بزرگی همچون ویلیام جیمز، هانری برگسون، آلفرد نورث وایتهد، سید حسین نصر و آنه ماری شیمل سخنرانی کرده اند.

با موضوع «نگرشی پدیدارشناسانه به اسلام» دعوت شد، که آن سخنرانی ها موجب نوشته شدن یکی از آخرین تالیفات وی با عنوان: «تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام» گردیده است.

یکی از آخرین آثار او، که برای شناخت شخصیت، آثار علمی و فعالیت های پژوهشی او بسیار مفید است، کتاب «زندگی غربی، شرقی من»(۱) است که تالیفی خود نوشت در باره زندگینامه این اندیشمند است. وی در آن اثر، به فعالیت ها، آثار و رخدادهای هشتاد ساله حیات علمی خویش می پردازد. علاوه بر آن برای بزرگداشت خانم شیمل در ایران، دو مجلس یادبود برگزار شده است که موجب گردآوری دو کتاب در باره او شده است، یکی از آن دو در سال ۱۳۸۰ در دانشگاه تهران برگزار شد که محصول آن کتابی با عنوان «عرفان پلی میان فرهنگ ها»(۲) گردید. این کتاب تشکیل شده از مجموعه سخنرانی هایی است که پاره ای در باره شخصیت علمی خانم شیمل و پاره ای دیگر در باره موضوعاتی است که مورد علاقه و دلدادگی او بوده است. دومین یادبود در باره او در شانزدهمین نمایشگاه بین المللی کتاب تهران در سال ۱۳۸۱ به وسیله وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برگزار گردید که موجب نوشته شدن کتابی دیگر با عنوان «آشنایی از آن سوی افق»(۳) گردید که مجموعه سخنرانی هایی را در زمینه شیوه پژوهشی و شخصیت علمی وی در بر می گیرد.

ص:۱۹۵

۱- آنه ماری شیمل، زندگی غربی، شرقی من (خاطرات آنه ماری شیمل)، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س ۱۳۸۳.

۲- عرفان پلی میان فرهنگ ها(بزرگداشت آنه ماری شیمل)، به کوشش شهرام یوسفی فر، دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۸۳.

۳- آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمل، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، تهران، س ۱۳۸۲.

همچنین در زمینه آثار و تالیفات خانم شیمل کتابی با عنوان «افسانه خوان عرفان» به کوشش حسین خندق آبادی گردآوری شده است که در آن به طور تفصیلی به کتاب شناسی آثار وی پرداخته شده است و کلیه آثار او، به فارسی و غیر فارسی مورد بررسی و شناسایی قرار گرفته است.(۱)همچنین یک کتاب شناسی خلاصه تری نیز از آثار وی در مقدمه کتاب «ابعاد عرفانی اسلام» اثر خانم شیمل به وسیله مترجم کتاب، آقای عبدالرحیم گواهی، گردآوری شده است که تنها به بعضی از آثار مهم وی اشاره دارد.

تالیفات آنه ماری شیمل

بعضی از تالیفات و آثار برجسته خانم شیمل که به فارسی ترجمه یافته است، عبارتند از:

۱ ـ شکوه شمس(۲) (این کتاب در زمینه شخصیت و افکار مولوی است که همراه با مقدمه ای طولانی از سید جلال الدین آشتیانی، انتشار یافته است).

۲ ـ ابعاد عرفانی اسلام(۳) (این کتاب به بررسی تاریخ تصوف و مبانی آن می پردازد).

۳ ـ تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام(۴) (این کتاب با رویکردی پدیدارشناسانه به شناخت پاره ای از موضوعات مهم اسلامی می پردازد).

ص:۱۹۶

۱- همچنین کتاب شناسی اجمالی آثار آنه ماری شیمل در دو کتاب آمده است ۱- افسانه خوان عرفان، تدوین حسین خندق آبادی، (مقاله کتاب شناسی آثار پروفسور آنه ماری شیمل، تالیف خسروناقد)، موسسه دانش و پژوهش ایران، تهران، س ۱۳۸۱، صص ۵۹- -۴۹؛ ۲ – آشنایی از آن سوی افق، مجموعه سخنرانی های سمینار بزرگداشت آنه ماری شیمل، صص ۹۵ – ۷۹.

۲- شیمل شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۵.

۳- شیمل ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۷.

۴- شیمل تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

۴ ـ درآمدی بر اسلام(۱) (این کتاب به شناخت اسلام، شخصیت حضرت محمد(ص)، بررسی قرآن، فرقه ها و پاره ای از علوم اسلامی می پردازد).

۵ ـ محمد (ص) رسول خدا(۲) (این کتاب درباره زندگی و شخصیت پیامبر اسلام است).

۶ ـ زن در عرفان و تصوف اسلامی (به تبیین شخصیت بعضی از زنان بزرگ مسلمان از جمله زنان عارف می پردازد). (۳)

۷ ـ نام های اسلامی (در باره نام های اسلامی در عرصه های متفاوت زندگی مسلمانان نوشته شده است).(۴)

شیوه پژوهشی آنه ماری شیمل

روش تحقیق و پژوهش خانم شیمل، طبق بیان وی در کتاب «تبیین آیات خداوند» پدیدارشناسانه می باشد. وی در آغاز این کتاب بسیاری از شرق شناسان و اسلام شناسان را متهم می کند که همدلانه اسلام را نشناخته اند و بدون آنکه کتاب آسمانی مسلمانان قرآن و دیگر مبانی اصلی اسلام را بشناسند، به این نتیجه رسیده اند که اسلام در برابر مسیحیت بدعتی بیش نیست. وی در ابتدای کتاب «تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام» سخنی را از ریماروس، از مورخان ادیان درباره اسلام نقل می کند:

«من شخصاً متقاعد شده ام از میان کسانی که دین ترکی (اسلام) را به داشتن این و یا آن نقص متهم می کنند، تنها معدودی قرآن را خوانده اند، و در بین آن تعداد

ص:۱۹۷

۱- شیمل درآمدی بر اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۵.

۲- شیمل محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۸۲.

۳- شیمل زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، س ۱۳۷۹.

۴- شیمل نام های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

معـدود هم که آن را مطالعه کرده اند، تعداد بسـیار انگشت شـماری وجود داشـته اند که به کلمات آن کتاب معنای صـحیح و وسیعی را که شایسته آن است، بخشیده اند»(۱)

شیمل چگونگی توجه یافتن خود به شـیوه پدیدارشناسـی را در شـناخت اسلام، اینگونه نقل می کند که در سال ۱۹۵۰ میلادی آنگاه که در دانشکده الهیات آنکارا به تدریس تاریخ ادیان مشغول بوده، روزی مشغول تدریس مبحث «راز هیبت و جلال» از دین پژوه بزرگ رودولف اوتو بوده که یکی از دانشـجویان مسـلمان بلنـد می شود و به او می گویـد، مـا مسـلمانان سـال های زیادی است که با این بحثی که شـما نقل می کنید در فرهنگ اسـلامی با عنوان صفات جلال و جمال آشنا هستیم و عارفان به آن تـذکر داده انـد. شـیمل نقل می کنـد که سـخن آن دانشـجو وی را به فکر برد و به این نتیجه واداشت که بایـد در شـناخت اسـلام به سوی روش پدیدارشناسـی و رویکرد همدلانه از اسلام گام نهاد. از نظر او شاید تنها روشی که بتوان به وسیله آن در یک نگاه تطبیقی میان مباحث مشترک ادیان به عناصر یکسان رسید، همین روش پدیدارشناسانه است.(۲)در واقع منظور شیمل این بود که در شناخت اسلام باید با همزبانی و از دیدگاه یک فرد مسلمان نگریست نه اینکه مانند بعضی از دین شناسان غربی مباحث اسلام را بر اساس شیوه تاریخی و زاویه دید خود بشناسیم، بلکه به تعبیر مارتین هایدگر جنگل را به وسیله یک جنگلی و یک کویر را با یک کویری بشناسیم.(۳)

لازم به ذکر است که شـیمل در انتخـاب این روش متـاثر از اندیشـمندان بزرگ دیگری نیز بـوده که در دوران او از این شـیوه استفاده می نمودند، از جمله اینکه رودولف اوتو، میر چا الیاده، اتین ژیلسون، توشیکو ایزوتسو، هانری کربن و

۱- تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، صص ۳۲ – ۳۱.

۲- تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، ص ۳۱.

۳- موریس کوروز، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۷۸، ص ۳۲.

بعضی از دیگر دین شناسان از این شیوه استفاده نموده اند، اما شیمل در اتخاذ این شیوه برای شناخت اسلام بیشتر تحت تاثیر فرید ریش هایلر بوده که شیمل کتاب «تبیین آیات خداوند» را به او هدیه کرده و در باره شیوه پدیدارشناسانه

او می گوید:

«نگرش پدیدارشناسانه برای شناخت و درک بهتر اسلام کاملاً ـ مناسب است، به ویژه الگویی که فردریش هایلر در اثر جامع خویش، صور و ماهیت ادیان، به وجود آورده است که من نیز الگوی این کتاب را بر همان ساختار قرارداده ام».(۱)

شیمل معتقد است، پاره ای از اسلام شناسان در شناخت اسلام از شیوه های دیگر استفاده نموده اند که هر چند آن روش ها می تواند مفید باشد، اما فهم دقیق اسلام نیازمند آشنایی با زبان اسلام، مطالعه دقیق متون اسلامی، دست نوشته ها و کتیبه ها، و آشنایی با زبان های محلی و فرهنگ های بومی است.(۲) وی معتقد است، محقق باید از گرایش ها و علایق شخصی خود نسبت به دین مورد مطالعه خود، فاصله گیرد و در شناخت آن از چشم یک فرد معتقد بنگرد، وی در زمینه روش پدیدارشناسانه فریدریش هایلر می گوید:

«وی می کوشد ابتدا با مطالعه پدیده ها و سپس سطوح عمیق تر و عمیق تر بازتاب های انسانی در مقابل الوهیت (ذات الهی) به کانون یا قلب یک دین وارد شود تا اینکه به درونی ترین امر مقدس هر دین دست یابد... بالاترین تجربه روحی و معنوی می تواند با یک موضوع (محمول) حسی شعله ور شود».(۳)

استفاده از شیوه پدیدارشناسی در بررسی ادیان، همانگونه که آنه ماری شیمل در شناخت اسلام از آن استفاده نمود، به صورت شیوه ای رایج در قرن بیستم استفاده شده است و پس از اینکه روش پدیدارشناسی به وسیله فیلسوفان بزرگی

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۳۶.

۲- تبیین آیات خداوند، صص ۳۵ – ۳۲.

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۳۶.

همچون هوسرل، گادامر، هایدگر و دیگر فیلسوفان معاصر به سرانجام فلسفی رسید، دین پژوهان این شیوه فلسفی را در دین شناسی، جامعه شناسی و دیگر عرصه های علوم انسانی بکار بردند که از پیشگامان این شیوه در تاریخ ادیان می توان به اتین ژیلسون، میر چا الیاده، رودولف اوتو، گرادوسن فان درلیو، ژوکو بلیگر، هانری کربن و توشیکو ایزوتسو اشاره نمود.

با وجود اینکه این روش به وسیله خانم شیمل مورد توجه قرار می گیرد اما با خواندن کتاب های وی به نظر می رسد، پدیدارشناسی او با پدیدارشناسی افرادی همچون هانری کربن در پاره ای از عناصر و ویژگی ها متفاوت است. کربن در شناخت دیدگاه فرقه های اسلامی بیشتر به منابع کلاسیک و آثار اندیشمندان بزرگ فرقه های متفاوت اسلامی که در زمینه علوم اسلامی صاحب نظر بوده اند، رجوع می کرد اما شیمل در پاره ای از آثار خود در بیان افکار، اعتقادات و اندیشه های اسلامی تکیه بر منابع کلاسیک و قابل اعتماد اسلامی ندارد، بلکه به سخنان شفاهی و مشاهدات خود از آداب و سنن رایج میان توده مردم (دین عوام) که در روابط شخصی و مستقیم با مردم سرزمین های مسلمان بدست آورده، اکتفاء نموده است، به طوری که این امر موجب شده تا گاهی وی به نقل سخنانی غیر رایج و ضعیف در باره عقاید اسلامی که برای پیروان آن تازگی دارد، استناد کند.

خواندن آثار او گواهی می دهد که وی گاه در بیان اعتقادات مذاهب و فرقه ها به سخنانی استناد می کند که مورد وثوق نیست و او صرفاً آن ها را در بعضی از مجالس مذهبی دیده و یا شنیده است که به بعضی از آن ها در رابطه با مسئله مهدویت و تشیع، موضوع مقاله کنونی، اشاره خواهیم نمود. شاید اگر این

دسته از مشاهدات وی در عرصه بوم شناسی و مردم شناسی مطرح می گردید، بر وی خرده گرفته نمی شد، اما وی آنچه را که در بعضی از سرزمین های اسلامی همچون ترکیه، هند، پاکستان، ایران و دیگر سرزمین های اسلامی دیده، در بیان اعتقادات رسمی فرقه های مذهبی، مورد استفاده قرار می دهد و به عنوان عقاید آن مذاهب بیان می نماید. شیمل خود در اینباره می گوید:

«این سخنرانی ها نتیجه یک عمر اشتغال من به زبان ها و ارزش های اسلامی بوده است و یا حاصل صحبت ها و مذاکرات متعددی که با دوستان بی شماری از میان مسلمانان داشته ام، خواه افراد بسیار عالم و تحصلیکرده و پیچیده در جهان اسلام و نیمکره شرقی و یا روستاییان ساده و بی سواد ــ به ویژه خانم ها ــ در پاکستان، هند و ترکیه. آنان تا حدود زیادی الهام بخش استادان آکادمیک و دانشگاهی من در رشته مطالعات اسلامی بوده اند»(۱)

قابل توجه است که کتاب «درآمدی بر اسلام» از جانب این اسلام شناس قابل تطبیق با کتاب «اسلام بررسی تاریخی» همیلتون گیب و کتاب «قلب اسلام» سید حسین نصر است، اما تفاوتی که میان کتاب شیمل با آثار گیب و نصر دیده می شود، این است که آن دو به افکار بنیادی، کلامی و کلان مذاهب اسلامی نگریسته و کمتر به آداب و رسوم، سنت های اجتماعی و عادات متداول میان جوامع مذهبی و تأثیرات فرهنگی اسلام بر جوامع پرداخته اند، اما شیمل در این کتاب، علاوه بر اینکه گاه به مبانی فکری و اعتقادی فرقه های اسلامی می نگرد، مقدار زیادی به دینداری و فرهنگ عمومی و همگانی توده مردم می پردازد. در واقع می توان یکی از فرق های عمده در اسلام شناسی گیب و نصر با شیمل را این دانست که آن دو با نگاهی تئوریک و بیشتر کلامی به اسلام می نگرند اما شیمل بیشتر با شیوه مردم شناسی و بوم شناسی با توجه به آثار فرهنگی جهان اسلام در

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۲۴.

حوزه هایی چون هنر، معماری، آداب و رسوم، زبان، عرفان. شعر و ادبیات و مانند آن به اسلام می نگرد.

نگرش آنه ماری شیمل در باره تشیع و مهدویت

در پاره ای از آثار خانم شیمل در زمینه اعتقادات و افکار شیعه، از جمله در باره مهدویت و اعتقاد به مصلح جهانی اسلام سخنانی نقل گردیده است. وی به طور پراکنده در بسیاری از آثار خویش به ویژه در کتاب «تبیین آیات خداوند» و «درآمدی بر اسلام» به مسأله مهدویت اشاره می کند و نکاتی را که تا حدی برآمده از معلومات شفاهی و شنیداری او است، نقل می کند و تنها در بخش «تشیع و فرقه های مترتبط با آن» از کتاب «درآمدی بر اسلام» به طور منظم سخنانی را در زمینه مهدویت ابراز می دارد.

تفاوت شریعت و فرهنگ

همانطور که پیش از این بیان شد، بخشی از اطلاعات وی برگرفته از نقلیات و سخنان مردم و یا مشاهدات وی از پاره ای سرزمین های اسلامی و دیدن بعضی از آداب و رسوم متداول میان مسلمانان سرچشمه می گیرد که این دسته از سخنان شفاهی، آثار شیمل را آسیب پذیر و در معرض سوء فهم قرار داده است، افکار و سنت هایی که ریشه در منابع و متون دینی فریقین ندارد و صرفاً آداب و رسومی است که با گذشت زمان و با تکیه بر ریشه های فرهنگی و بومی در میان مردم شکل گرفته است. در واقع خانم شیمل میان شریعت یا آداب دینی با آداب و رسوم فرهنگی و قومی تفکیک ننموده است و تصور نموده که هر چه در میان

مردم رواج می یابد و تبدیل به عادت می گردد، ریشه در شریعت و آداب دینی دارد. مثلاً ـ وی پس از بیان چشم زخم و تاثیرات نگاه در اسلام در باره برخورد خانم ها در نگاه به نامحرم می گوید:

«قبلاً راجع به چشم زخم سخن گفتم. در همین زمینه باید از نیروی منفی و مخرب «نگاه» که در قرآن ذکر شده نیز یاد کرد..... این قانون شرعی که خانم ها مطلقاً باید از چشم در چشم شدن با مردان غریبه پرهیز کنند، یادآور خطر نگاه است، از این جهت برخی خانم ها برای اجتناب از این قبیل تماس ها از عینک های تیره استفاده می کنند».(۱)

در واقع از این سخنان گمان می رود که وی حتی عینک زدن زنان را شاید امری شرعی و دینی تلقی نموده است، در حالی که این مسأله امری شخصی و فردی است. یا اینکه وی بدون دلیل ورود زنان به زیارتگاهها را در زمان بارداری امری ممنوع تلقی می کند:

«در خلال بارداری، خانم ها از ورود به زیارت گاهها اولیاء و بزرگان نیز محروم هستند»(۲)

همچنین وی در کتاب تبیین آیات خداوند در بخش جنبه های مقدس و حیوانات و گیاهان در باره اسبی که حضرت مهدی علیه السلام، بر روی آن سوار می شود این سخن را نقل می کند:

«در بین گروه های شیعی، این اعتقاد رواج دارد که در آخرالزمان، وقتی حضرت مهدی علیه السلام به زمین نزول می کنند، بر یک اسب سفید سوارند، بنا بر این همه ساله در مراسم عزاداری ماه محرم، اسب زیبایی را که پاهایش را با حنا رنگین کرده اند با نام ذوالجناح به راه می اندازند تا به تصور عوام، چنان چه حضرت بناگاه ظهور فرمودند، اسب ایشان زین کرده و آماده باشد. مومنین با تقوی این اسب را لمس می کنند تا از برکات آن بهره مند شوند»(۳)

ص:۲۰۳

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۴۰۹.

۲- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۰.

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۱۰۸.

همچنین در بخش دیگری از کتاب مذکور هنگامی که در باره جایگاه و موقعیت عدد چهل در میان مسلمانان به صورت تفصیل سخن می گوید، مطلبی را درباره مدت خلافت امام مهدی علیه السلام نقل می کند که شاید با تفکر و روایات شیعه سازگار نباشد:

«مسلمانان معتقدند که حضرت مهدی علیه السلام در آخر زمان، پس از اینکه چهل خلیفه حکومت کرده اند ظاهر خواهد شد و به مدت چهل سال حکومت خواهد کرد»(۱)

جایگاه اسطوره شناسی در اندیشه آنه ماری شیمل

شیمل در بخش دیگری از کتاب تبین آیات خداوند، به صورت مفصل در مورد اسطوره های موجود در فرهنگ اسلامی سخن می گوید و از انواع اساطیر انسان شناسانه، اعتقادی، علت شناختی و اخروی سخن می گوید، از جمله اینکه در اسلام پاره ای از این اسطوره ها همچون افسانه های خدایان و واسطه های الهی که در ادیان اسطوره ای و غیر سامی به چشم می خورد، وجود ندارد اما پاره ای دیگر همچون اساطیر انسان شناسانه و آخرت گرایانه وجود دارد. وی معتقد است در اسلام، اساطیر در باره آخرت بسیار زیاد است و به دلیل اینکه در قرآن به این موضوع و نیز سرنوشت افراد در دنیای دیگر بسیار فراوان پرداخته شده است، از اینرو اسطوره ها در این عرصه ترویج یافته است، به طوری که عده ای از افراد داستان هایی را در باره بهشت و جهنم و رخدادهای آن ساخته اند. وی در این باره می گوید:

«دستمایه اساطیر مربوط به آخرت بسیار قوی است، زیرا قرآن بسیار زیاد به این مبحث و نیز سرنوشت افراد در دنیای دیگر می پردازد. از این روی مفسرین و شعرای خیال پرداز هر دو، در این زمینه با سرزمین حاصلخیزی

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۲۱۹.

مواجه می شدند که می توانستند در آن همه گونه افکار و تخیلات خویش را پرورش دهند، مطالبی از قبیل جزئیات ابزار و وسایل اخروی (کتب اعمال، ترازوهای میزان و سنجش خوب و بد، پل صراط و غیره) و داستان های مفصل و دلنشینی راجع به خیر و خوشی بهشتیان و عذاب و شکنجه وحشتناک دوزخیان»(۱)

شیمل پس از اینکه به بیان اساطیر اخروی در قرآن اشاره می کند که سرمنشأ پاره ای از داستان ها و نقلیات گردید، مواردی از مسائل مهدویت علیه السلام را از جمله مصادیق اسطوره گرایی می داند، از جمله اینکه گفته شده: وی (امام عصر علیه السلام) خواهد آمد و دجال را شکست خواهد داد. او معتقد است تا زمانی که این داستان ها با اطلاعات و آیات قرآنی تایید نگردد، باید پشتوانه و عامل به وجود آمدن آن ها را فلاسفه و متصوفه تلقی کنیم. وی در این باره می گوید:

«مطلب اضافی خاصی هم در مورد مهدی علیه السلام، رهبر هدایت یافته ای از خاندان پیغمبر (ص) که قبل از انتهای عالم ظهور خواهد کرد، بر این داستان ها افزوده شد. وی، یا عیسی مسیح علیه السلام که آمدن مجدد او هم به دهه های آخر عمر جهان مرتبط دانسته شده، بالاخره بر دجال پیروز خواهند شد قبل از اعلام بعثت اخروی (قیامت) مدت کوتاهی بر جهان حکومت خواهند کرد تا صلح و آرامش را به جهان بازگردانند. مادامی که این گونه اساطیر از ناحیه اطلاعات دقیقی از منبع وحی قرآنی پشتیبانی نمی شد، معمولاً پشتوانه معنوی آن ها فلاسفه و متصوفه اسلامی بود»(۲)

از نظر او این دسته از افکار و اعتقادات بر اثر عوامل روان شناختی و اسطوره های فردی و جمعی مسلمانان به وجود آمده است. البته در اینکه پاره ای از افکار و سخنانی که در باره علائم ظهور و یا ویژگی های پس از ظهور گفته شده و دارای وثاقت و اعتبار هم نیست، ریشه در اسطوره گرایی و آرکی تایپ ها دارد، تردیدی نیست، اما اینکه هر مسأله مربوط به موضوع مهدویت را که با

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۳۰۰.

۲- تبیین آیات خداوند، صص ۳۰۱ – ۳۰۰.

هندسه ذهنی خانم شیمل سازگار نیست، برتافته از روحیه اسطوره گرایی و روحیه جمعی دینداران تلقی کنیم، بسیار نابجا و دور از باور دینی مسلمانان خواهد بود.

شیمل در راستای تاثیر اسطوره در تفکر مسلمانان به بعضی از دیگر موارد از جمله اسطوره هایی که پیرامون شخصیت نبی اکرم (ص) است، اشاره می کند. وی از پاره ای اندیشمندان متجدد یاد می کند که در تلاش برای زدودن جنبه های غیر واقعی و اسطوره ای از شخصیت پیامبر هستند و در ادامه می گوید آیا بهتر نیست تا به جای بیان و نقل جنبه های غیر طبیعی و اسطوره ای از زندگی و شخصیت پیامبر برای فرزندانمان، به بیان ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیامبر بپردازیم(۱).

لازم به ذکر است که با خواندن بخش مذکور از کتاب خانم شیمل و تحلیل اسطوره گرایانه ای که از پاره ای افکار و اندیشه های مسلمانان ارائه می دهد، می توان تفاوت روش پدیدارشناسانه او را با روش پدیدارشناسانه هانری کربن دریافت. کربن هیچگاه این بخش از اندیشه های مسلمانان را برآمده از اسطوره گرایی نمی دانست، بلکه این افکار را با تکیه بر مبانی عرفانی و باطنی تحلیل و تأویل می نمود، به طوری که این اندیشه ها او را به وجد و سر ذوق می آورد، اما در برابر، خانم شیمل نیز با وجود آنکه با افکار و اندیشه های موجود در سنت عرفانی مسلمانان آشنا است، اما تحلیلی را که از اسلام می پسندد،

ص:۲۰۶

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۳۰۲: « تمایلی نیز در جهت اسطوره زدایی داده های قرآنی و حتی بیش از آن داستان های مشهور مرتبط با شخص پیامبر (ص) وجود داشته است... متجددین مسلمان کم و بیش به انتقاد از اشعار مولودیه حضرت رسول (ص) پرداخته اند که در آنها گفته می شود چگونه همه مخلوقات عالم وجود، به این طفل تازه متولد شده که همچون رحمتی برای عالمیان فرستاده شده بود (انبیاء، آیه ۱۰۷) تبریک می گفتند، در حالی که پرندگان و جانوران نیز در این جشن و تحسین شرکت داشتند. آیا این کاری غیر منطقی و خلاف عقل، و بلکه حتی خطرناک نبود که به عوض تأکید روی ماهیت عقلانی و منطقی پیام پیغمبر (ص) و اوصاف اخلاقی آن جناب که انسانی واقعی و ملموس بود و برای هدایت جامعه و امت خویش به سوی یک زندگی اجتماعی و فرهنگی بهتر و متعالی تر آمده بود به کودکانمان این گونه افسانه های اساطیری را یاد دهیم؟».

رمزگشایانه و اسطوره زدایانه و در تقابل با رویکرد پدیدارشناسانه و تاویلی کربن است.

امامت در اندیشه شیعه

شیمل در باره مفهوم رهبری و ولایت آسمانی بر امت یا جامعه از اندیشه شیعی یاد می کند و بنا به تصور رایج و غلطی که در بسیاری از شرق شناسان قرن نوزدهم و نویسندگان دائره المعارف ها دیده می شود، بیان می دارد که در تفکر شیعه مسأله امامت و رهبری جامعه از محمد بن حنفیه فرزند امام علی علیه السلام آغاز گردید و سپس در میان شیعیان امامیه تبدیل به اعتقاد یافتن به «امام غائب» گردید. به نظر می رسد شیمل نیز همچون بسیاری از اسلام شناسان غربی که در تحلیل موضوع مهدویت به ریشه ها و بنیان های اعتقادی آن در متون دینی نمی پردازند، به تاسی از آنها در بیان تاریخ مهدویت به دنبال قیام مختار و محمد بن حنفیه می رود و سپس نیز متوجه فرقه اسماعیلی می گردد، گویی که صرفاً باید مهدویت را در تاریخ سیاسی و تحولات اجتماعی قرن دوم جست. شیمل در کتاب خود در این باره چنین قضاوت می کند:

«فرمانروایی الهی را می توان، تا حدودی در اسلام تشیع سراغ کرد. دستمایه بازگشت رهبر یک امت یا جامعه پس از اینکه مدت مدیدی را در خفا و غیبت به سر برده، از موضوعاتی است که در تاریخ بشری صورتی قدیمی دارد، مطلبی که نخستین بار در مورد پسر علی علیه السلام ... یعنی در مورد محمد بن حنفیه (متوفای ۷۰۰م/۸۱ ه) اعتقاد گسترده به مراجعت این فرد قهرمان - که معمولاً تصور می شود در غاری زندگی می کند - در میان شیعیان رشد و نمو یافت تا اینکه در بین شیعیان دوازده امامی به ایجاد طرز تفکر «امام غائب» که در انتهای زمان ظهور خواهد کرد تا جهانی را که پر از ظلم و بیداد شده از عدل و داد پر کند، انجامید»(۱)

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۵.

شیمل در ادامه، در بیان اعتقاد به مفهوم امامت و ولایت اشاره به تفکر فرقه اسماعیلی می کند و می گوید آنها این امام را غائب نمی دانند، بلکه او را شخصی می دانند که به عنوان امام زنده است که علاوه بر رهبری دنیوی، رهبریت معنوی را هم به عهده دارد. وی در این باره می گوید:

«در بین اسماعیلیه این امام غایب نیست که در کانون توجه و تمرکز امت است، بلکه شخصی است که به عنوان امام حی و حاضر و زنده تلقی می شود. آنچه آنان «امام حاضر» می خوانند نه تنها رهبر دنیوی، بلکه پیشوای معنوی و روحانی ایشان است که از طریق وی نور الهی جلوه و درخشش می یابد... و حامل خیر و برکات معنوی است. از همین جهت نیز در مورد مسلمانان اسماعیلی مذهب از واژه سلطنت مقدس استفاده می شود، در حالی که این مفهوم برای اسلام تسنن کاملاً بیگانه است.»(۱)

شیمل در امامت و رهبری، به نقش علماء دینی در تفکر مسلمانان اشاره می کند و با تکیه بر حدیث «العلماء ورثه الانبیاء»، عالمان وارثان پیامبران هستند، برای آنان نقش تفسیرگری شریعت اسلامی و مسئولیت حفظ و نگهداری قانون و سنت الهی را قائل است.(۲) وی در این راستا شخص «مجتهد» را در فرهنگ شیعه همان جانشین مقام امام مهدی علیه السلام و مسئول تصمیمات فقهی در جامعه می داند، در این باره می گوید:

«در بین شیعیان دوازده امامی، شاید بتوان «مجتهد» را یک روحانی نامید، زیرا وی به گسترش حکمت امام غائب و هدایت جامعه در تصمیمات فقهی، بر مبنای یک بصیرت عمیق تر دینی، کمک می کند»(۳)

۱- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۶.

۲- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۷ « درجامعه گسترده اسلامی، نقش اساسی متعلق به علمای دینی است، فقهای الهی و مفسرین شریعت اسلامی، زیرا در حدیثی آمده العلماء ورثه الانبیاء، علماء جانشینان انبیا هستند. آنان مسئول حفظ و نگهداری قانون الهی و سنت اند. از این روی آنان در حفظ و ثبات امت اسلامی سهم داشته اند، هر چند که به ویژه در دوران جدید، به عنوان افرادی سرزنش شده اند که در مقابل نوسازی جامعه اسلامی و تطابق آن با ارزش ها و رسوم متفاوت عصر جدید مقاومت می کنند».

۳- تبیین آیات خداوند، ص ۴۱۸.

لازم به ذکر است که شیمل تحلیل خود را در باره ارتباط میان تفکر مهدویت با جریان محمد بن حنفیه که در غالب آثار شرق شناسان قرن نوزدهم تکرار شده، در کتاب «درآمدی بر اسلام» نیز بیان می کند و همچون آنان بر شیوه تاریخی تکیه می کند. وی در این باره چنین می گوید:

«با کمال تعجب اولین نطفه های عقاید و افکاری که بعدها عقاید کلامی شیعی شناخته شده، حول محور علی علیه السلام و یا دو پسر وی از نسل فاطمه علیها السلام یعنی نوه های حقیقی پیامبر اسلام (ص) دور نمی زند، بلکه پیرامون شخصیت یکی دیگر از پسران علی علیه السلام که از همسری غیر از فاطمه علیها السلام بود یعنی محمد بن حنفیه دور می زند»(۱)

شیمل محمد بن حنفیه را موسس و بنیان گذار عقاید کلامی شیعه می داند و بر این باور است که اندیشه های اعتقادی و کلامی شیعه از جریان سیاسی کیسانیه و قیام مختار شکل گرفته است. به طوری که اظهار می دارد، برای او بسیار عجیب است که چرا عقاید کلامی شیعی حول محور امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام نمی باشد و حول شخصیت محمد بن حنفیه است.

البته شایان ذکر است که بر خلاف تصور شیمل، که تدوین افکار شیعه را با قیام مختار و فرقه کیسانیه می داند، تاسیس اندیشه های کلامی شیعه از زمان امام علی علیه السلام و جریانات به وجود آمده پس از وفات پیامبر و بر اثر اختلاف بر سر خلافت امام علی علیه السلام شکل گرفته است. در واقع جریان اساسی اعتقادات کلامی شیعه بر محور شخصیت امامان و پیشوایان شیعه است و از زمان حیات امام

علی علیه السلام آغاز شده است و بر خلاف گمان او تاسیس عقاید شیعه از امام علی علیه السلام و سپس امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام آغاز گشته و پس از آن در میان فرزندان امام

۱- درآمدی بر اسلام، ص ۱۵۹«... مختار یکی از هواخواهان محمد بن حنفیه این خبر را پخش کرد که وی از دنیا نرفت و بلکه در نقطه ای از کوه ها در حال حیات به سر می برد و قبل از روز رستاخیز به عنوان مهدی علیه السلام مراجعت خواهد کرد تا زمین را که پر از ظلم و بیداد شده بود از عدل و داد پر کند، اندکی بعد اعتقاد به مراجعت محمد بن حنفیه به اعضای دیگر خاندان علی علیه السلام نیز منتقل شد، و یا اگر صحیح تر بگوییم، به آن عضو از اهل بیت علیه السلام که از طرف پیروان و طرفداران خود آخرین امام قلمداد می شد، حال خواه او امام پنجم بود یا هفتم و یا دوازدهم».

حسین علیه السلام، نهادینه شده است، و قیام مختار و سپس جریان کیسانیه تنها یکی از آن جریانات انحرافی بوده که همچون بهائیت و بابیت در دوره جدید، خود را به شیعه تحمیل نموده و در حاشیه اعتقادات شیعه قرار گرفته است، نه اینکه شیعه با مختار و فرقه کیسانیه شکل گرفته باشد

به نظر می رسد با وجود آنکه شیمل روش خود را در اسلام شناسی مبتنی بر پدیدارشناسی می داند، اما به این روش کاملاً وفادار نمی ماند و تحلیل تاریخی او در باره مهدویت خود بیانگر این است که او تحت تاثیر شیوه تاریخی دیگر مستشرقان بوده است. همانطور که بیان شد، پدیدارشناسی خانم شیمل بسیار متفاوت از دیدگاه دیگر پدیدارشناسان است و در تحلیل مهدویت تفاوت زیادی میان سخنان او با دیگران به چشم می خورد. به عنوان نمونه کربن در تحلیل مهدویت، به اهمیت و ارزش اساسی آن در عرفان اشاره می کند و هیچگاه از آن تحلیل تاریخی ارائه نمی دهد. وی مهدویت را بنیان معرفت شناسی شیعه و رکن اساسی رویکرد عرفانی و حکمت معنوی شیعه تلقی می کند و بیش از آنکه مهدویت را متاثر از جریانات سیاسی قرن دوم هجری و جنبش های سیاسی بداند، آن را پایه استوار فکر شیعه تلقی می کند، به همین جهت در سنجش سخنان کربن با شیمل، نگاه تاریخی شیمل به مسأله مهدویت آشکار و هویدا است و در نگرش او مهدویت از منزلت ویژه ای برخوردار نیست و تنها یک آموزه و مولفه در کنار دیگر اعتقادات شمرده می شود در حالی که در نزد کربن، مهدویت تنها یک مولفه و آموزه دینی نیست، بلکه یک رکن و ستون معرفت شناسی معنوی شیعه را تشکیل می دهد که با نبود آن عرفان و حکمت شیعی فرو می ریزد.

ص:۲۱۰

فرقه های شیعی

از جمله آثاری که آنه ماری شیمل در آن به صورت منظم و کلاسیک پیرامون شیعه و فرقه های شیعه سخن گفته است، کتاب «درآمدی بر اسلام» است. وی در آنجا پس از اینکه باور اصلی و مشترک شیعه را اعتقاد به خلافت و جانشینی امام علی علیه السلام پس از وفات پیامبر اکرم (ص)، می داند، بیان می دارد که این منصب پس از امام علی علیه السلام، طبق تعیین پیشین، به عهده فرزندان امام گذارده شده است. وی در این باره می گوید:

«مطابق عقیده شیعه، محمد (ص) کمی پیش از رحلت خویش، علی علیه السلام را رهبر امت اسلامی کرد و او را با اسرار و رموز سر به مهر ایمان آشنا ساخت، منصبی که بعضی از اولاد و نسل خاص ایشان، که از قبل تعیین شده اند، به نوبت آن را به ارث می برند، هر چند که اعتقاد به مقام و مرتبه خاص خانواده علی علیه السلام به اشکال مختلفی بیان گردیده است»(۱)

وی پس از تعریف شیعه به ترتیب به فرقه های شیعی از جمله کیسانیه، زیدیه و اسماعیلیه و امامیه اشاره می کند و معتقد است، وجه مشترک تمامی فرقه های شیعی – به جز زیدیه - این است که نسبت به سه خلیفه نخست، حالت تبری و بیزاری دارند.(۲)

وی در باره اعتقاد امامیه به امام مهدی علیه السلام می گوید:

«تشیع دوازده امامی از سال ۱۵۰۱ میلادی، دین رسمی ایران بوده است. این مذهب بر مبنای اعتقاد به امام غایبی که از غیب بر جهان حکم می راند قرار دارد.

۱- درآمدی بر اسلام، صص ۱۵۸ – ۱۵۷.

۲- درآمدی بر اسلام، ص ۱۷۰« در نزد تمام گروه های شیعی مرسوم است که سه خلیفه اول را طرد (تبری) نمایند، زیرا که بر طبق اعتقاد پیروان و شیعیان علی (ع) آنان غاصبین منصب خلافت، که بدون شک برای حضرت علی (ع) مقرر شده بود، شناخته می شدند از این روی اسامی ابوبکر، عمر و عثمان در بین شیعیان به چشم نمی خورد. زیدیه های جدید از این تبری خودداری می کنند. این کنار گذاشتن سه خلیفه اول و حتی صب و دشنام دادن به آن ها (که به هر حال جزء اولین گروندگان به اسلام و از اصحاب محترم پیامبر اسلام (ص) بودند)، است که یکی از موانع سخت نزدیکی بین شیعه و سنی را به وجود آورده است. تمایل و رغبت نسبت به علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر (ص) نیز در بین بسیاری از سنیان با ایمان رایج می باشد».

منصب الهی وی، در غیاب ایشان را مجتهـدین و یا علمای مذهب بیان می کنند... مطابق اعتقاد شیعیان، امام مخزن یک جوهر درخشان الهی است که نسل به نسل به ارث می رسد».(۱)

شیمل پس از اینکه در زمینه امامت امامان شیعه سخن می گوید، این پرسش را مطرح می سازد که آیا پدر، فرزندی را که این نور در او می درخشد، جانشین خود می کند یا اینکه این نور به طور طبیعی به فرزند و امام بعدی منتقل می گردد:

«هر چنـد که این سوال باقی می مانـد که آیا پـدر، آن فرزنـدی را که این نور در وی می درخشـد جانشـین خود می کنـد و یا اینکه این نور به طور اتوماتیک (خود به خود) به اولین اولاد پسر وی منتقل می شود».(۲)

البته این پرسـش عجیب شیمل، این تصور را در خواننده ایجاد می کند که شاید آشنایی او به عرفان بیشتر تاریخی و به صورت معلومات عمومی است و اینکه شاید او با مبانی اعتقادی شیعه و عرفان آشنایی عمیق نداشته است.

از جمله مـذاهب شـیعه که مورد توجه شـیمل قرار گرفته، فرقه اسـماعیلی است که در باره مفهوم امامت و اعتقاد به حضور امام در هر دوره ای نظرگاه خاصی دارد. وی به صورت خلاصه به بیان افکار آنان همچون روحیه تاویل گرایانه شان از آموزه های دینی، چگونگی تفسیر قرآن و آداب دینی، و نگرش آن ها درباره مفهوم امام می پردازد و از بعضی شخصیت های دینی آنان نـام می برد. وی همـدلانه تفسیر آن هـا از نیـایش و عبادت را توضیح داده و بیان می دارد که از منظر اسـماعیلیه، امام در قید حیات است و مرکز حقیقی دین است.(۳)

۱- درآمدی بر اسلام، ص ۱۶۲.

۲- درآمدی بر اسلام، ص ۱۶۲.

۳- درآمدی بر اسـلام، صـص ۱۶۵ – ۱۶۴ شـیمل در توضـیح افکار اسـماعیلیه می گوید: « ناصـر خسـرو... یکی از بزرگترین نمایندگان فلسـفه اسـماعیلی است که این درونی شدن تکالیف یک فرد مسـلمان را به نحو زیبایی مشـخص کرده است: معنای خارجی یا بیرونی نماز، صـلوات، عبارت از پرستش و نیایش خداوند از طریق وجه دنیوی وجود انسانی است، با چرخاندن بدن در جهت نماز که کعبه خانه مقـدس خداونـد متعال در مکه می باشـد و لیکن معنای روحانی و معنوی نماز عبارت از نیایش و عبـادت خداونـد از طریق روح متفکر آدمی است بـا چرخیـدن در جهت قبله ارواح تا بـدین ترتیب دانش ناب کتاب مقـدس و شریعت الهی دریافت شود. قبله ارواح آدمیان خانه خـداست، خانه ای که در آن دانش الهی سـکونت دارد، و آن امام حقیقت سلام الله علیه است».

از جمله دیگر مذاهب که در باره مهدویت نظرگاه خاصی دارند و مورد توجه شیمل قرار گرفته، فرقه بابیه است. وی به اشتباه دلیل تسمیه باب را به این جهت می داند زیرا او خود را باب یا (در) خداوند می دانست که مومنان از طریق او می توانند با خداوند ارتباط برقرار کنند. وی جریان بابیه را از جریان های مذهبی قرن نوزدهم می خواند و درباره آنها می گوید:

«در ایران در قرن نوزدهم میلادی جریان جدیدی به وجود آمد که تا حدودی بر مکتب فقهی شیخیه مبتنی بود. این جریان جدید حرکت بابیه بود که وجه تسمیه آن چنین بود که بنیانگذار این حرکت، سید علی محمد تبریزی در سال ۱۸۲۶ میلادی. خود را باب «در» معرفی نمود تا از آن طریق مومنین بتوانند به حضور خداوند برسند».(۱)

شیمل در بیان افکار فرقه بابیه گاه قضاوت نادرستی دارد، به عنوان نمونه می گوید چون باب تصمیم داشت تا زنان را از قید حجاب آزاد سازد، از اینرو زنان از مدافعان علی محمد باب بودند، در حالی که زنان در دوره قاجار بسیار سنتی و وفادار به مذهب بودند و وضعیت فکری و انسان شناسی آن دوران اصلاً قابل مقایسه با وضعیت کنونی نیست. او کشته شدن شاعره ای به نام «طاهره قره العین» را که از طرفداران فرقه بابیه بود، دلیل بر طرفداری زنان از علی محمد باب تلقی می کند و می گوید:

«حرکت بابیه با خشونت کامل در ایران سرکوب شد. شخص باب و مومنین وفادار به وی، عمدتاً قتل عام شدند. یکی از آنان شاعره بسیار حساس و نازک دل، طاهره قره العین (متوفای ۱۸۵۲م) بود: از آن روی که باب مصمم بود تا بانوان را از قید حجاب سخت آزاد سازد، لذا حرکت بابیه در نظر خانم هایی که در آرزوی برخورداری از یک آزادی و فعالیت بودند، بسیار جذاب می نمود».(۲)

۱- درآمدی بر اسلام، ص ۱۷۱.

۲- درآمدی بر اسلام، صص ۱۷۲ – ۱۷۱.

او در انتهای بخش «تشیع و فرقه های مرتبط با آن» به فرقه بهائیت، یکی دیگر از فرقه های جدید التاسیس در زمینه مهدویت، اشاره می کند و در باره آنها می گوید، فرقه بابیه در آغاز کار خود را وفادار به چارچوبه اسلام شیعی با رویکرد عرفانی می دانست اما جانشین باب، بهاء الله فرقه خود را به صورت رادیکال تر و افراطی تر تاسیس نمود و شریعت اسلام را منسوخ می دانست و خود را پیامبری دیگر پس از حضرت محمد (ص) می خواند، به همین جهت این مذهب نتوانست قابل پذیرش قرار گیرد:

«جانشین باب، بهاء الله (متوفای ۱۸۹۲م) نهضت مزبور را در جهتی رادیکال تر رهبری کرد. پیروان آن، بهاییان رابطه خود با اسلام را همانند رابطه مسیحیت با یهود می دانند. قوانین اسلامی از نظر این ها متوقف و منسوخ گردیده و... از آنجایی که آنان مدعی هستند دین ایشان پس از حضرت محمد (ص)، خاتم پیامبران، ظهور کرده لذا، از نظر شریعت اسلامی، هر اندازه هم که افکار و عقاید آنان بلند و عالی باشد، باز قابل پذیرش نیست».(۱)

در پایان باید خاطر نشان ساخت که با وجود آنکه خانم آنه ماری شیمل از اطلاعات کم نظیری در باره اسلام و ادیان برخوردار است و بخش زیادی از عمر خود را در شناخت اسلام و فرهنگ اسلامی صرف نموده است که با سنجش میان آثار او با دیگر شرق شناسان این امر محسوس و آشکار می گردد، اما گاه به نظر می رسد، آگاهی های شیمل درباره تمدن اسلامی و آموزه های اسلام، عمیق و دقیق نیست و او در پاره ای از موارد بر اساس اطلاعات شفاهی و غیر مستند سخن گفته است. به علاوه علی رغم اینکه وی روش خود را در اسلام شناسی پدیدار شناسانه می داند، اما به نظر می رسد در بعضی موارد نسبت به اسلام همدلانه و از منظر یک مسلمان نمی نگرد و به جای وفاداری به شیوه

۱- درآمدی بر اسلام، ص ۱۷۲.

پدیدارشناسی، به سوی شیوه تاریخی گرایش پیدا می کند، به طوری که این امر بعضی از داوری ها و نتیجه گیری های او را آسیب پذیر ساخته است.

ص:۲۱۵

فهرست منابع

۱.ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، س ۱۳۶۶.

۲.آشتیانی، جلال، و همکاران، در احوال و اندیشه های هانری کربن، هرمس، تهران، س ۱۳۷۹.

ص:۲۱۶

۳.آملی، حیدر بن علی، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، ترجمه سید جواد طباطبایی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۸.

۴.انجمن ایران شناسی فرانسه و ایران، چکیده های ایران شناسی، طهوری، تهران، س ۱۳۸۳.

۵.بدوی، عبدالرحمن، دائرهالمعارف مستشرقان، صالح طباطبایی، روزنه، تهران، س ۱۳۷۷.

۶.بدوی، عبدالرحمن، فرهنگ کامل خاورشناسان، شکرالله خاکرند، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، س ۱۳۷۵.

۷.براون، ادوارد، یک سال در میان ایرانیان، ذبیح الله منصوری، کانون معرفت، بی تا، بی جا.

۸.براون، ادوارد، نامه هائی از تبریز، حسن جوادی، چاپ دوم، خوارزمی، تهران، س ۱۳۶۲.

۹.پازوکی، شهرام، یادی از هانری کربن، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، س ۱۳۸۲.

۱۰.حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم(عج)، سید محمد تقی آیت اللهی، چاپ دوم، موسسه امیر کبیر، تهران، س ۱۳۷۷.

۱۱.حسینی طباطبائی، مصطفی، نقد آثار خاورشناسان، چاپبخش، تهران، س ۱۳۷۵.

۱۲.حکیمی، محمد رضا، نان و کتاب، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۸۴.

۱۳.جمعی از نویسندگان، مرجع مهدویت، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج) و پایگاه اطلاع رسانی پارسا، قم، س ۱۳۸۴.

۱۴.جمعی از نویسندگان، آشنایی از آن سوی افق (بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات باز، تهران، س ۱۳۸۲.

۱۵.خندق آبادی، حسین، حکمت جاویدان، موسسه توسعه دانش، تهران، س ۱۳۸۰.

۱۶.دارمستتر، جیمز، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم، محسن جهانسوز، کتابفروشی ادب، تهران،۱۳۱۷.

۱۷.دارمستتر، جیمز، تفسیر اوستا، موسی جوان، ویراسته علی اصغر عبداللهی، دنیای کتاب، تهران، س ۱۳۸.

۱۸.دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه شرق شناسی، محمود رضا افتخار زاده، نشر فرزان، تهران، س ۱۳۷۶.

۱۹.دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تصحیح محمد معین و سید جعفر شهیدی، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۷۷.

۲۰.ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ع. داووی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

۲۱.سعید، ادوارد، شرق شناسی، عبد الرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۱.

ص:۲۱۸

۲۲.سهروردی، شهاب الدین، حکمهالاشراق، تصحیح هانری کربن، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران.

۲۳.شایگان، داریوش، هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، باقر پرهام، آگاه، تهران، س ۱۳۷۱.

۲۴.شیمل، آنه ماری، افسانه خوان عرفان (مجموعه مقالات)، تدوین حسین خندق آبادی، موسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، تهران، س ۱۳۸۱.

۲۵.شیمل، آنه ماری، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۶.

۲۶.شیمل، آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۷.

۲۷.شیمل، آنه ماری، شکوه شمس، مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، حسن لاهوتی، چاپ سوم، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۷۵.

۲۸.شیمل، آنه ماری، درآمدی بر اسلام، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۵.

۲۹.شیمل، آنه ماری، محمد رسول خدا، حسن لاهوتی، علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۸۲.

۳۰.شیمل، آنه ماری، زن در عرفان و تصوف اسلامی، مهدوی دامغانی، نشر تیر، تهران، س ۱۳۷۹.

۳۱.شیمل، آنه ماری، زندگی غربی شرقی من، سید سعید فیروزآبادی، نشر افکار، تهران، س ۱۳۸۳.

۳۲.شیمل، آنه ماری، نام های اسلامی، کتابخانه ملی جمهوری اسلامی،تهران، س ۱۳۷۶.

۳۳.صالح حمدان، عبدالحمید، طبقات المستشرقین، مکتبه المدبولی، بی جا، بی تا.

۳۴.صالح، هاشم، الاستشراق بین دعاته و معارضیه، الطبعه الثانیه، دارالساقی، اللبنان، س ۲۰۰۰.

۳۵.طیباوی، خاورشناسان انگلیسی زبان، سید خلیل خلیلیان، نوید، تهران، س ۱۳۴۹.

۳۶.عداس، کلود، ابن عربی سفر بی بازگشت، نیلوفر، تهران، س ۱۳۸۲.

۳۷.عبدالله خوروش، حسین، فرهنگ اسلام شناسان خارجی، موسسه مطبوعاتی مطهر اصفهان، اصفهان، س ۱۳۶۲.

۳۸.فخاری، عبدالحسین، ذهنیت مستشرقان، چاپ سوم، نشر آفاق، تهران، س ۱۳۷۸.

۳۹.فلوتن، فان، السیاده العربیه و الشیعه و الاسرائیلیات فی عهد بنی امیه، الدکتور حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، الطبعه الثانیه، مکتبه النهضه المصریه، قاهره، س ۱۹۶۵.

۴۰.فلوتن، فان، تاریخ شیعه و علل سقوط بنی امیه، سید مرتضی هاشمی حائری، چاپ تهران، بی جا، بی تا.

۴۱.کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، اسدالله مبشر، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۱.

۴۲.کوربان هنری، نظره فیلسوف فی سیره الشیخ الاحسائی و السید الرشتی، خلیل زامل، اعداد و تعلیق راضی ناصر

السلمان، موسسه فکر الاوحدللتحقیق و الطباعه، لبنان، س ۲۰۰۲م.

۴۳.کربن، هانری، آئین جوانمردی، احسان نراقی، نشر نو، تهران، س ۱۳۶۳.

۴۴.کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، سید جواد طباطبایی، چاپ دوم، کویر، تهران، س۱۳۷۷.

۴۵.کرامر، رابرت. اس، دائرهالمعارف جهان نوین اسلام (عنوان: مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)، قم، سال چهارم، شماره یازدهم و دوازهم (بهار و تابستان ۱۳۸۳).

۴۶.کوروز، موریس، فلسفه ی هایدگر، محمود نوالی، انتشارات حکمت،تهران، س ۱۳۷۸.

۴۷.گلدتسیهر، ایگناتس، درس هایی درباره اسلام (فرقه ها)، علینقی منزوی، بی جا، بی تا.

۴۸.گلدتسیهر، ایگناتس، العقیده و الشریعه فی الاسلام، یوسف موسی، محمد، و همکاران، الطبعه الثانیه، دار الکتب الحدیثه، مصر، ۱۹۵۹.

۴۹.گوبینو، ژوزف کنت دو، سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، مطبوعات فرخی، تهران، بی تا.

۵۰.گیب، همیلتون، اسلام (بررسی تاریخی)، منوچهر امیری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، س ۱۳۶۷.

۵۱.گیب، همیلتون، مذهب و سیاست در مسیحیت و اسلام، مهدی قائنی، دارالفکر، قم، س ۱۳۵۱.

۵۲.گیب، همیلتون، درآمدی بر ادبیان عرب، یعقوب آژند، موسسه امیر کبیر، تهران، س ۱۳۶۲.

۵۳.گیب، همیلتون، تاریخنگاری در اسلام، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، نشر گستره، تهران، ۱۳۶۱.

۵۴.لامعی، ش، قدیس، انتشارات رامند، تهران، س ۱۳۸۰.

۵۵.مادلانگ، دبلیو، دائرهالمعارف اسلام چاپ کمبریج (ذیل کلمه مهدی)، بهروز جندقی، مجله انتظار، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود(عج)، قم، سال سوم، شماره دهم (زمستان ۱۳۸۲).

۵۶.مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، آل البیت، بیروت، س ۱۹۹۸، ج ۱.

۵۷.المنظمه العربیه للتربیه و الثقافه و العلوم، مناهج المستشرقین فی دراسات العربیه الاسلامیه، اللبنان، س .

۵۸.موحدیان عطار، علی، گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، مجله هفت آسمان، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، سال سوم، ش ۱۱ و ۱۲و ۲۱.

۵۹.موسویان، سید حسین، آراء و افکار اسلام شناسان معاصر آلمان، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، وزارت خارجه، تهران، س ۱۳۷۵.

ص:۲۲۲

۶۰.مونتگمری وات، ویلیام، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، محمد حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، س ۱۳۷۳.

۶۱.میرزا جانی کاشانی، نقطه الکاف، تصحیح ادوارد براون، چاپ لیدن، هلند، س ۱۹۱۰م (۱۳۲۸ ه. ق).

۶۲.مشکین نژاد، پرویز، فرهنگ خاورشناسان، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۲.

۶۳.نقیب زاده، عبدالحسین، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، طهوری، تهران، ۱۳۷۲.

۶۴.نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۷۱.

۶۵.نصر، سید حسین، قلب اسلام، مصطفی شهرآیینی، تصحیح شهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، تهران، س ۱۳۸۳.

۶۶.نیک بین، نصرالله، فرهنگ جامع خاورشناسان مشهور و مسافران به مشرق زمین، چاپ دوم، شرکت سهامی کتاب، تهران، س ۱۳۸۰.

۶۷.یوسفی فر، شهرام، عرفان پلی میان فرهنگ ها بزرگداشت آنه ماری شیمل، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، س ۱۳۸۳.

۶۸.یوسفی فر، شهرام، سخنگوی شرق و غرب (همایش توشیهیکو ایزوتسو)، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران، س ۱۳۸۰.

۶۹ – Balyuzi, H.M, Edward Granville Browne and the bahai faith, George Ronald, London,.

ص:۲۲۳

۷۰- Bosworth.C.E and others,The Encyclopedia of Islam, Brill, Leiden, , vol .

۷۱- Browne, Edward G, A year Among the Persians, London, .

۷۲- Eliade, Mircea, The Encyclopedia of Religion, macmillan publishing company, New York, .

۷۳- Hasting, games, Encyclopedia of religioun and ethics, charles scribners sons, New York, , vol .

۷۴- Hussain, J. m, The occultation of the Twelfth Imam a Historical Background, Princeton, .

۷۵- Kohlberg, E,from Imamiyya to Ithna–Ashariyya, Bsoas, .

۷۶- Kohlberg, E, Imam and community in the pre – Ghayba period, in Authority and political culture in shiism, ed S.A. Arjomand, Albany, New York, .

۷۷- Makdisi, George, Arabic and Islamic studies in Honor of Hamilton A..R. Gibb, E.J.Brill, Leiden, .

۷۸- Sachedina, a, Islamic Messianism, Princeton, .

ص:۲۲۴

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹